

LA CIENCIA TOMISTA

PUBLICACION TRIMESTRAL

OCTUBRE-DICIEMBRE DE 1948.—NUMERO 230

PERSONALIDAD INTELECTUAL DE BALMES

I.—Balmes y la intelectualidad.

Veamos, en afirmaciones seleccionadas de Balmes, en su filosofía, sus puntos de contacto con las ideas que más tarde se han expuesto con el nombre de filosofía «anti-intelectual» o «irracionalista» y cuyo más ilustre representante ha sido el pensador francés Bergson.

«Calculamos el tiempo, y la metafísica—dice Balmes—no ha podido aclarar bien lo que es el tiempo; existe la geometría, y su idea fundamental, la extensión, están sin comprender. El espacio; la metafísica y la ideología no han dicho en qué consiste» (*El Criterio*, cap. XII). Y añade: «Pensamos y no comprendemos lo que es el pensamiento» (*Ibid.*).

¿No es ésta la «docta ignorancia», del cardenal de Cusa, y la «ignorancia sabia», que se conoce a sí misma, de Pascal?

«El autor de la naturaleza—expone Balmes—no ha querido que una convicción que nos es muy importante, dependiese del raciocinio, y por consiguiente careciesen de ella muchos hombres, así es que nos ha dado a todos a manera de instinto...» (*Ibid.*).

Se refiere a uno de los criterios, objetivos, que ha llamado: «Instinto intelectual». El instinto intelectual—dice—nos obliga a dar a las ideas un valor objetivo» (*Filosofía fundamental. Tomo I*).

«Es error figurarse que los grandes pensamientos son hijos del discurso» (*El Criterio*, cap. XVI). Y cita en su apoyo a Sto. Tomás, que el discurrir es señal de poco entendimiento. Que los ángeles, «entienden», no «discurren». Instinto intelectual es la inclinación natural de nuestro espíritu a dar consentimiento a verdades, no atestiguadas por la conciencia, ni demostradas por la razón. He ahí la posición «anti-intelectual» de Balmes.

«Quien piensa—dice con su intuición genial—no puede estar con-

tinuamente pensando que piensa, ni cómo piensa» (Ibid., cap. XIII). Esto desvanece la pretensión de tantos «filosofistas» profesionales, que puestas las manos a la cabeza, piensan, que están pensando, como si estuvieran en el secreto del inextricable misterio del pensamiento humano.

Es cierto que en la filosofía escolástica medieval predomina el «intelectualismo». Es la «didáctica» aristotélica. No así en el neoplatonismo de San Agustín. Santo Tomás armonizó el espíritu de Aristóteles y de San Agustín. El misticismo de San Bernardo, y de la escuela de San Víctor, era en cambio hostil a la dialéctica, era «irracionalista».

San Anselmo con su aforismo *Credo ut intelligam* inaugura la Escolástica propiamente dicha. Es la armonía de la fe y la razón discursiva. He ahí la filosofía de Sto. Tomás, «intelectualista» por un lado, aristotélica y «anti-intelectualista», por otro a lo Seudo-Areopagita.

Balmes, discípulo de Sto. Tomás, representa en España su orientación filosófica también.

Se ha dicho certeramente que el «anti-intelectualismo» del Cardenal Newman, es muy «racional». Balmes, que en no poco se asemeja a Newman, en el «sentido ilativo», que llamaba el cardenal inglés, y el «sentido común» del filósofo español, tiene tanto de «anti-intelectual», como de «racional».

Del instinto intelectual, dice admirablemente: «Don precioso que nos ha otorgado el Criador, para hacernos razonables, aun antes de razonar» ¿Cabe más acertada armonía, entre lo «anti-intelectual y lo racional»? (*Fil. Fund.* cap. XV, núm. 155).

Hemos visto la relación entre Newman y Balmes. Newman ha sido llamado el «Agustín de nuestro tiempo». La filosofía de S. Agustín es algo vital humano, de la inteligencia y del corazón, como en Pascal, como en Balmes.

En el difícil problema de la idea de tiempo, Balmes, por intuición personal, coincide con las afirmaciones geniales de San Agustín.

«Nuestra alma (*Fil. Fund.* cap. IV) al reflexionar sobre sí misma, puede prescindir del espacio, pero no del tiempo».

«Lo puramente simple puede existir sin el espacio» (cap. XVIII). Lo inmutable, sin el tiempo».

Leamos a San Agustín: «Me pareció que el tiempo no es otra cosa que una extensión; pero ¿de qué? No lo sé, y maravilla será si no

es de la misma alma» (*Confesiones*, Libro XI, cap. XXVI) «En tí alma mía —insiste— mido los tiempos».

* * *

Balmes, pues, es «anti-intelectualista», con San Agustín. Es «intelectualista» con la filosofía aristotélica de Santo Tomás. Su «instinto intelectual», «su sentido común», no es instinto ciego, sino visión luminosa.

Es el *doctor humanus*, como lo llamó en 1910, el hoy cardenal Plá y Deniel.

Es el filósofo del «sentido común», frente al «irracionalismo» de los filósofos de la «paradoja», de la «angustia existencial», y de la «trágica concepción» de la vida.

Filósofo español, de pura raza senequista.

Su *Filosofía Fundamental* —lo dice él mismo— no es copia ni imitación de ninguna filosofía extranjera; no es alemana, ni francesa, ni escocesa, su autor ha querido contribuir por su parte, a que tengamos también una filosofía española.

II.—Balmes y el buen sentido.

«Genio catalán, paciente, sobrio —decía de Balmes, Menéndez Pelayo—, lleno de sentido común ante la realidad de las cosas».

«Diríase —afirma Narciso Roure, en su notable obra: *Las ideas de Balmes*— que es la personificación del buen sentido, de la lógica, del recto pensar, del discurrir».

Nota característica de la raza, en el pensar, en el buen sentido de Séneca.

Y el pensamiento filosófico español, podemos decir, con Menéndez Pidal, se inspiró siempre en Séneca. Y lo explica por el *sustine et abstine*, de la sobriedad que el español, «senequista innato», lleva en sí.

Pero el mismo Balmes, en sus *Estudios sociales* nos dice: «Que la sociedad no se gobierna por la ciencia, sino por el buen sentido». ¿Qué mejor prueba de su buen sentido que su obra popular «El Criterio, que empieza por decir que el «arte de pensar bien no se aprende tanto con regla como con modelos»? Y que sería lo mismo, si se

pretendiera otra cosa, como querer enseñar a hablar o andar a los niños, a «fuerza de preceptos».

Su afán filosófico, como San Agustín, como Pascal, es el amor a la verdad. «¿De qué sirve discurrir con sutileza, o con profundidad aparente, si el pensamiento no está conforme con la verdad?»

Con su buen sentido dice de las definiciones: «La definición debiera ser la última que emitiese el autor». Pues ¿cómo se va a definir al principio lo que no se conoce todavía?

Del raciocinio dice: «Los autores amontonan reglas para dirigirlo». Pero esas reglas llevan a la presunción de que se sabe razonar porque no se ignoran las reglas». ¡Qué muestras de buen sentido, como la de querer enseñar a los niños a hablar y andar, a fuerza de preceptos, querer hacer lo mismo, en el razonar, a los hombres, a fuerza de reglas!

«Hay quien dice un solemne desatino — observa Balmes — y otro de buen sentido pretende convencerle de su sin razón. Es imposible, le falta al primero sentido común. Quien dice un desatino tan completo, es incapaz de comprender su impugnación».

¡Cuántas disputas interminables, e inútiles, se evitarían siguiendo este certero criterio de Balmes!

«Con un dormido habla—dice la Sda. Escritura (*Ecli.* XXII, 9)— el que habla de sabiduría al necio; al fin de la conversación, pregunta: ¿Qué cosa es esto?»

Es que hay «entendimientos torcidos» — dice Balmes —. Todo lo ven al ravés. Son hombres extremadamente vanos — añade sutilmente —. Su amor propio los lleva a querer singularizarse, «hasta ponerse en contradicción con el sentido común». Que es la piedra de toque para Balmes.

Egolatría. «El vano no escucha más que a sí mismo». Así es en efecto. ¿Cuántos con quien hablamos, tienen el don de saber escuchar?

«La modestia—ha dicho el filósofo de nuestra época, Bergson— es una meditación sobre la vanidad».

De los viajes, de las lecturas, del trato social, dice Balmes, en su insuperable buen sentido, que el espíritu se desenvuelve, no tanto por lo que recibe de fuera, como por lo que descubre dentro de sí».

Podemos recordar aquí el aforismo latino: *Quod natura non dat, Salmantica non praestat*, que se decía en las Escuelas de la Edad Media.

Habla también Balmes, como buen psicólogo, de la pereza de pen-

sar. Y antes había hecho esta afirmación: «El primer medio para pensar bien es atender bien». Aquí nos permitimos observar, que ahí es donde está la pereza: en la atención. Es como lo de saber escuchar, que decimos antes.

Se dice de una persona educada que es una persona «atenta». Pero no se suele entender que esto significa, que sabe prestar «atención».

No podemos menos de volver a recordar, creyendo así dar alguna autoridad a nuestras apreciaciones, y sobre todo comprobar el valor de la filosofía de Balmes, lo que afirmaba Bergson: «La verdadera superioridad, no es otra cosa que una mayor fuerza de atención».

Terminemos señalando un consejo práctico, de profunda intuición psicológica de Balmes. — «Al sentirnos bajo la influencia de una pasión hemos de hacer un esfuerzo, por un momento siquiera, para suponernos en el estado en que su influencia no exista».

Santo Tomás de Aquino, en su *Suma Teológica*, dice lo siguiente:

«Toda idea concebida en el alma es una orden a la que obedece el organismo». Y lo explica, según la doctrina de Aristóteles porque la imaginación, fuerza al cuerpo a obedecerle. «Porque rige todas las fuerzas de la sensibilidad».

Esta es la filosofía que encierra el saludable consejo de Balmes. Y está consagrado además, por una sentencia de la Sagrada Escritura: «El flaco diga: fuerte soy yo» (El profeta *Joel*, III, 10).

III.—Balmes y la sociología.

Sociología.—Una pseudo-ciencia, como la llamó Alexis Carrel. Doctrina nacida del concepto materialista de la historia, según Spengler.

Más vale saberse de memoria los pensamientos de Pascal —ha dicho un escritor contemporáneo hispano-americano— que haber leído mil volúmenes sobre Economía Política, socialismo, etc., etc...

Augusto Comte, el «filósofo de la burguesía», como lo ha llamado Ortega y Gasset, al fundador de esa «Sociología positivista», fruto de la pobre ideología del siglo XIX. La inaptitud de la «sociología» —ha dicho el mismo Ortega y Gasset (*Ensimismamiento y alteración*, 1939)— llenando las cabezas de ideas confusas, ha llegado a convertirse en una de «las plagas de nuestro tiempo».

Balmes, contemporáneo de Augusto Comte, pero murió nueve

años antes, no tuvo tiempo de formarse idea del desarrollo de la llamante creación «sociológica» del patriarca del positivismo.

El escritor catalán N. Roure, en su notable obra: *Las ideas de Balmes*, en 1910 con motivo del centenario del nacimiento del filósofo español, recoge las fundamentales ideas sociales de Balmes, de las cuales seleccionamos las que nos bastan para exponer, en síntesis, el concepto filosófico balmesiano en esa materia que hoy se llama «sociología», ciencia social «embrionaria» la llama bien N. Roure, y que a pesar de Play, Tarde, Durkheim, quizás no alcance la madurez si se pretende establecerla *more geometrico*.

Así lo entendemos también. No basta inventar un nombre, para crear una nueva ciencia. «Doctor en ciencias sociales es todo verdadero novelista», decía Balzac. Y en efecto, en nuestro Cervantes, príncipe de los verdaderos novelistas se encierra más ciencia social que en las 5.000 páginas que Augusto Comte escribe sobre «ciencia sociológica».

«El orden social», dice Balmes, ¿se distingue acaso del material, del moral, del intelectual, de manera que estos no se comprendan en aquél?. Luego no había necesidad de inventar una ciencia. Y con su intuición genial de filósofo del sentido común —afirma Balmes— «La sociedad no se gobierna por la ciencia, sino por el buen sentido».

Y aplicando este su buen sentido—añade—: «La sociedad es un ser moral. Considerado en sí y con separación de los individuos, no es más que un objeto abstracto, y por consiguiente la perfección de ella ha de hacerse en último resultado en los individuos que la componen». Es la antítesis de la teoría sociológica, de Durkheim: que proclama «el valor sobreeminente de lo colectivo».

Esto nos recuerda la certera afirmación de Goethe: «humanidad es una abstracción; no ha habido, ni habrá más que hombres».

¿Cuántos errores históricos no se hubieran evitado, si los dirigentes de los pueblos hubieran gobernado, para hombres, no para «abstracciones». «Si no puedo ser filósofo, sin dejar de ser hombre, renuncio a la filosofía, y me quedo con la humanidad», es la afirmación más elocuente, definitiva de la filosofía de Balmes.

Hoy se habla mucho de «acción social», de «vida activa». Está bien. Pero no olvidarse, del todo, de la vida del espíritu, de la «contemplativa», de la «mejor parte», de que habla el Evangelio (Lucas X, 42).

Balmes—concluye N. Roure—no fué solo un intelectual, no fué

un pensador solitario, sino un hombre de acción social, por medio del pensamiento».

Por medio del pensamiento. He ahí la solución para no prescindir del «espíritu», en la vida de acción», de «voluntad».

Veamos una interesante analogía de esas ideas, con las del cardenal Newman, que al publicar su *Gramática del asentimiento*, parece tenía noticia del ideario de nuestro Balmes.

El cardenal Newman expone su noción del «sentido ilativo». Criterio para discernir la verdad o falsedad en materia concreta.

Newman lo llamaba «órgano viviente». Que viene a ser la sensatez, la cordura, la *fronesis* aristotélica. El «sentido común», el «buen sentido» balmesiano.

En la Sagrada Escritura (Salmo 23), se lee:—«El insensato dice en su corazón: no hay Dios»... Y la versión griega de los LXX intérpretes, pone para el insensato la palabra *afron*, sin *fronesis*, sin sensatez, sin «sentido común», según Balmes; sin «sentido ilativo» según Newman.

«Si hay un sentido estético para las bellas artes—dice el Cardenal inglés—¿Porqué no ha de haber un «sentido ilativo», para la lógica?— Y aplicando a los hombres de su raza su criterio, dice: «Los ingleses son demasiado prácticos para ser lógicos». «Para ellos una onza de buen sentido vale carretadas de lógica».

Sabido es que el lema adoptado por el cardenal Newman es esta sentencia de San Ambrosio: «No en la dialéctica se complace Dios, para hacer salvo a su pueblo».

IV.—Balmes polemista.

«Más que filósofo—dijo el maestro Menéndez Pelayo (*Heterodoxos-apologistas católicos*)—Balmes, es discutiador y polemista; más aún que polemista, orador».

Hemos examinado, línea por línea, los LXXIII capítulos de su obra: *El Protestantismo comparado con el catolicismo*... He aquí nuestra convicción. Balmes, filósofo español, apologista católico, más bien admirable polemista, posee el gran arte de la controversia «que en manos tan honradas como las suyas» (M. Pelayo) no degenera nunca, en logomaquia ni en sofistería».

En *El protestantismo comparado*... no escribía como teólogo,

sino como historiador, de la civilización. Su adversario, la escuela ecléctica, el doctrinarismo político, representado por M. Guizot en su *Historia de la Civilización europea*, que fué el *Alcorán* durante el siglo xix, de nuestros publicistas españoles.

El *esquema* es la parte útil del trabajo mental—ha escrito Bergson. Así lo ofrecemos al lector, no sin haber tenido que condensar largos capítulos de «prosa oratoria y enfática», en la que Balmes, pagaba algún tributo al estilo de su tiempo, como confesó Menéndez Pelayo que le había ocurrido a él en su juventud. Y lo decía en 1910: «Para mí el mejor estilo es el que menos lo parece, y cada día piensa escribir con más sencillez»...

Comienza Balmes por definir el *Protestantismo*. Hecho trascendental en la historia de la civilización. *Tú varias, luego no eres la verdad* (Bossuet).

Lo que le agita y le mueve no es un principio de vida. Es un «elemento disolvente». El «libre-examen», en materia de fe. Es llamado *Reforma*; más bien es *Revolución religiosa*. Enrique VIII de Inglaterra, el tiránico y sensual rey, es llamado fundador de la «independencia del pensamiento».

Erasmo, nada sospechoso de «clericalismo», decía: «Según parece la Reforma viene a parar a la secularización de algunos frailes, y al casamiento de algunos sacerdotes; y esa gran tragedia se termina al fin por un suceso muy cómico... como en las comedias».

Guizot confiesa que no se trataba de reforma de mejora religiosa, pero en su prejuicio liberal, admite que fué un esfuerzo en nombre de la «libertad de la inteligencia humana». Aunque, vacilante en su criterio, afirma después, «la revolución religiosa del siglo xvi, no conoció los verdaderos principios de la libertad intelectual; emancipaba el pensamiento y todavía se empeñaba en gobernarlo por medio de la ley». Balmes aduce que el «examen privado» es común siempre a todas las «sectas». Y observa, certeramente, que en las civilizaciones antiguas: Cartago, Roma, Atenas, no se descubre esa influencia de las ideas de un pueblo en las de otro, como en la del siglo xvi.

Instinto de fe.—Aquí por intuición genial, expone Balmes, con otros nombres, lo que pensaba Goethe, de «ideas y creencias», y Ortega y Gasset con ese título ha desenvuelto bien. Que tenemos más «creencias» que «convicciones», afirma Balmes con acierto. Fe en la palabra de otro hombre. Eco de opiniones ajenas. Las inspiraciones del genio ejercen una influencia fascinadora, una fe. Aun en

las matemáticas, «hay ideas que hasta ahora nadie ha podido aclarar bien», como la de *límite* observa Balmes, y las admitimos como artículos de fe.

Fanatismo.—Es la «exaltación del ánimo dominado por alguna opinión, falsa o exagerada». No puede haber fanatismo en la defensa de una verdad. Ni en un sentimiento religioso, recto, no extrañado. Un protestante, O'Callaghan—lo cita Balmes—afirmaba: «Que la Biblia, sin explicación ni comentarios, no es para leída por hombres groseros o ignorantes». Esa lectura, inconsciente y sin preparación, ha producido entre los protestantes, verdaderos fanáticos.

La incredulidad y la indeferencia religiosa, cuya Biblia laica es el *Diccionario* de Bayle, del siglo XVIII, es la consecuencia lógica del «examen privado» propagado por el Protestantismo.

«La religión católica —demuestra Balmes— ha civilizado las naciones que la han profesado». «Y la civilización —afirma bien— es la verdadera libertad».

Paganismo y cristianismo.—A las leyes romanas, en su elogio, se las ha dado el nombre de «la razón escrita». Está bien, pero las costumbres estaban en lucha con las leyes. Tácito hablaba ya de *vestigia morientis libertatis*, y que el pueblo ansiaba *panem y circenses*.

El Cristianismo —expone Balmes— supo que para apoderarse del hombre, lo primero es apoderarse de su entendimiento; tomar por blanco principal, las ideas. Que para dirigir a los hombres, el medio más indigno y más débil, es la fuerza.

La Esclavitud.—Guizot confiesa que la Iglesia Católica combatió los vicios de aquel estado, la esclavitud, por ejemplo, pero objeto que subsistió mucho tiempo en la sociedad cristiana. Balmes hace ver la magnitud del problema y lo imposible de la abolición rápida de la esclavitud. Y expone su convicción en la fuerza de las ideas, contra los errores del paganismo. Homero afirma que «Júpiter quitó la mitad de la mente a los esclavos». Aristóteles dice que hay hombres nacidos para la esclavitud, que a más de ser *útil*, para ellos mismos, es *justa* también.

En cambio San Pablo sostiene la igualdad de esclavos y libres. No se trataba de predicar la emancipación universal inmediata. Y el apóstol, dice a los esclavos, que sirvan «como al señor y no como a los hombres». (*Efesios* VI: 5, 9). Y que delante de Dios «no hay acepción de personas». En carta a Filemón, intercede por el esclavo Onésimo, a quien llama el apóstol, como hijo, como hermano, para

que le acoja como al mismo Pablo en persona. Ya la Iglesia católica en el Concilio de Orleáns (año 549) prescribe el refugio del esclavo, en el templo, si hubiera cometido alguna falta. Exigiendo juramento al dueño de que al salir no le hiciese daño alguno. En el Concilio de Roma (año 597) en tiempo de San Gregorio, se concedía la libertad al esclavo que quisiera abrazar la vida monástica.

El cristianismo no podía atacar las leyes. Procuró modificar las ideas y las costumbres. Muchos cristianos se entregaban al cautiverio, para rescatar a los otros, decía ya el Papa San Clemente. Y hasta se enajenaban los vasos sagrados, permitido solo para este caso. Así es la defensa, mesurada y digna, que hace Balmes de la civilización cristiana.

V.—Balmes, polemista

El respeto al hombre.—La criatura racional hecha a semejanza de Dios, no quiso que dominase sino a los irracionales, no al hombre, sino el hombre al bruto (San Agustín, *Ciudad de Dios*, L. XIX). El respeto al hombre—observa bien Balmes—faltaba en las civilizaciones antiguas. «El defecto no estaba en la cabeza—, añade—sino en el corazón».—En Grecia, el griego lo era todo, el extranjero, el «bárbaro» nada. En Roma el «ciudadano romano».

La palabra «siervo» no aparece en la Sagrada Escritura hasta que el justo Noé la arrojó como un castigo sobre su hijo culpable. «Luego este nombre—dice San Agustín—vino de la culpa, y no de la naturaleza». Y lo confirma Santo Tomás, considerando la esclavitud como una plaza, consecuencia del pecado del primer hombre.

Individuo, familia, sociedad.—Son los elementos de la civilización europea—afirma Balmes. El individualismo, según Guizot, fué importado por los bárbaros del norte, como fecundo principio de la civilización europea. Después confiesa que cuando el hombre se halla en extrema rusticidad y de ignorancia «ese sentimiento es el egoísmo, con toda su brutalidad, con toda su insociabilidad».

La libertad, en las civilizaciones antiguas debe entenderse de la libertad del ciudadano, de la libertad política, no de su libertad personal, de la libertad civil.

Así lo entiende Guizot, nos parece que acertadamente. Pero Bal-

mes se opone cuando dicho autor atribuye a los bárbaros, «la libertad personal, con el solo afán de complacerse». En cambio en las civilizaciones antiguas, el ciudadano pertenecía a una asociación y «por ella estaba pronto a sacrificarse». Esta observación de Guizot, nos recuerda el espíritu del «colectivismo» moderno. De la «rebelión de las masas», que dirigía Ortega y Gasset.

En la filosofía pagana de un Aristóteles, nada menos (*Política* Lib. VIII: c 1), nos permitimos vislumbrar, las raíces laicas del colectivismo moderno, cuando afirma: — «La educación debe ser pública, y no privada... Cada ciudadano es una partícula de la sociedad y el cuidado de una partícula debe naturalmente enderezarse a lo que demanda el todo».

Con razón expone Balmes, que las ideas del cristianismo, que son el sostén de la familia, verdadera célula de la sociedad. Una familia fuerte, indisoluble, como lo es el matrimonio cristiano, no se complace en disolverse, en el todo de una asociación.

La importancia de la mujer en Europa ha venido del feudalismo según Guizot: «El encontrar siempre en su castillo a su mujer, a sus hijos, y nadie más que ellos». Está bien. Pero este culto: «Dios y su dama», observa Balmes, lo debían a la religión. La conciencia del individuo —añade— tiene sus raíces en el corazón. Juzgamos de las cosas, según el modo como las sentimos. La conciencia pública está sujeta a las mismas influencias.— Así lo entendemos también. Y en la conciencia medieval, observamos más que nada, la influencia de los sentimientos. El amor era un culto.

Trata Balmes (cap. XXX) de la influencia de la prensa, él que era tan gran periodista. Y dice que multiplica la fuerza de las ideas. Que lejos de conservar, es más bien el mejor disolvente de las opiniones. Desde que la «prensa» (la imprenta) se ha hecho «periódica», se concibe más, pero se madura menos, lo que se gana en extensión, se pierde en profundidad. Y llama la atención sobre el «orgullo del entendimiento, como doctrina del protestantismo».

Hospitalidad.—Es notable la réplica que hace Balmes, a una disparatada opinión de Montesquieu (*Espíritu de las leyes*, lib. XXIII: c. 29) contra la hospitalidad.— «Enrique VIII—dice Montesquieu— queriendo reformar la Inglaterra destruyó los frailes, gente perezosa, que fomentaba la pereza de los demás, porque practicando la hospitalidad, hacía que infinidad de personas ociosas, nobles y de la clase del pueblo, pasasen su vida corriendo de convento en convento. Quitó también los hospitales donde el pueblo bajo encontraba su asis-

tencia, como los nobles la suya en los monasterios. Desde aquella época se estableció en Inglaterra el espíritu de industria y de comercio».

Balmes le dice: «¡A tan poco alcanza vuestra vista... que creéis conducente para el fomento de la industria y del comercio, la destrucción de los asilos del infortunio!»—Además ¡qué desconocimiento de la admirable obra social de aquellos monasterios medievales, con hospitales, para peregrinos, para enfermos!—Con razón calificó Bonald, la obra de Montesquieu coma «la más profunda de las obras superficiales». Esto nos recuerda la «superficial» paradoja de Montesquieu, cuando dijo insensatamente, que «el Quijote era nuestro mejor libro, porque se burlaba de los demás».

Tolerancia.—Significa la palabra «sufrimiento de una cosa que se conceptúa mala, pero que se cree conveniente dejarla sin castigo». Tolerar lo bueno, tolerar la verdad—afirma certeramente Balmes—«no tiene sentido». Tolerar una opinión, contraria a la nuestra, a nuestro juicio «un error». Respetar la opinión ajena, cuando no tenemos certeza de la verdad de la nuestra, es otra cosa. A veces eso significa «respetar la persona» que la profesa. Y esto es humildad cristiana, fuente de tolerancia. Y aquí cita Balmes la genial sentencia de Santa Teresa: «Humildad es andar en verdad».

El escepticismo engendra una falsa tolerancia, que no es sino «indeferencia». «Mal se puede indignar contra las doctrinas ajenas, quien no tiene ninguna», exclama Balmes.

Que hay errores de entendimiento que son culpables, afirma Balmes. Y observa bien que los partidarios de lo que llaman «libertad de pensar», confunden la «libertad física», con la libertad moral del entendimiento. El hecho con el Derecho. «Para *querer*, es necesario *conocer*; para *querer bien* es indispensable *conocer bien*».

La Inquisición.—La defensa de la Inquisición, hecha por Balmes, imparcial y serena, reconociendo sus yerros, de los cuales el Catolicismo no es responsable, no es menester comentarla, después de las obras definitivas de vindicación, hechas por Menéndez Pelayo; y por el dinamarqués Brautli, acerca de Felipe II. Nos basta reproducir la anécdota que refiere Balmes y enseña más que largos discursos.

Cierto orador sagrado, en presencia de Felipe II, dijo que «los reyes tenían poder absoluto sobre las personas de los vasallos, y sobre sus bienes». Denunciado a la Inquisición, ésta lo juzgó contrario a la buena doctrina. El predicador hubo de retractarse públi-

camente, afirmando todo lo contrario, de lo que tan indiscretamente había dicho.

La Inquisición no temía malquistarse con el rey en defensa de la verdad. Ni el rey quiso defender su poder absoluto frente a la Inquisición.

VI.—Balmes, polemista

Institutos religiosos: Los solitarios en el desierto. La Tebaida, Arabia, Siria, Palestina.—«Cada uno de estos padres —decía San Agustín— tiene bajo su dirección tres mil a lo menos». —En Egipto, los cenobitas, cuando alcanzaban alto renombre las Escuelas de Alejandría.—Las ideas de estos solitarios —observa bien Balmes— pasaba a las ciudades.—La humildad los colocaba a una altura inmensa, superior a la de los filósofos, llenos de sí mismos, vanos, orgullosos.—La conversión de San Agustín, va acompañada de la lectura de la vida de San Antonio. MONTE CASINO, la regla de San Benito, para Occidente.—Las abadías, refugios del saber.—La copia de manuscritos.—Luego las *Cruzadas*.—Las órdenes militares.—El siglo XIII, en medio de la sociedad, las *órdenes mendicantes*.—Predican al pueblo en aspecto de mendigos. Franciscanos, Dominicos.

Luego, *la redención de cautivos*, Juan de Mata, sacerdote, doctor de París, y Félix de Valois, ermitaño. La Orden de la Merced, San Pedro Nolasco. Se entregaban al cautiverio, por liberar a los cautivos.

He ahí, en una síntesis balmesiana, la obra civilizadora de los *Institutos Religiosos*, hasta el siglo XVI.—Aparece el cisma de Lutero y rompiendo la unidad religiosa, interrumpió la misión civilizadora en Europa.

Los *Jesuitas*, frente al protestantismo.—No se los desprecia: se les teme.—Guizot no les hace justicia.—Afirma que «en Inglaterra perdieron a los reyes, y en España al pueblo». —«Si se refiere—contesta Balmes—a la pérdida de la libertad política en España, la batalla de Villalar se dió en 1521, y en esa fecha no existían los jesuitas». —De los Reyes de Inglaterra, un Enrique VIII, no creemos que tuviera nada que perder, por parte de los jesuitas, ni de nadie.

Orígenes del Poder Civil.—«No hay potestad que no venga de

Dios (*Romanos*, XIII), 1. «Todo dominio viene de Dios —explaná Santo Tomás— (*De Regimine principum*, lib. III; c. II)—como primer diseño...: en cuanto es un ser, en cuanto es motor, en cuanto es fin».—Y aquí Balmes, selecciona acertadamente, los principios fundamentales acerca del origen de la sociedad y la diferencia entre la potestad civil y la eclesiástica,

«Por mí reinan los reyes» (*Proverbios* VIII).—El Cardenal Belarmino expone que «la potestad reside inmediatamente, como en su sujeto, en toda la multitud, porque esta potestad es de derecho divino» (*De laicis*. Lib. III; a. 6.) Pero que «la potestad eclesiástica, dimana inmediatamente de Dios».—Pues no está en la multitud, como la civil, sino en un hombre. «La potestad civil, siempre que se la encuentra en un hombre, o príncipe, ha dimanado, por derecho legítimo y ordinario, del pueblo y comunidad, o próxima o remotamente».—(Suárez—*De légibus*. lib. III; c. 4).—Y este reputado autor consideraba la doctrina de Belarmino como «Antigua, recibida, verdadera y necesaria» (en su *Defensa de la Fe Católica*...)—en respuesta al Rey Jacobo de Inglaterra, que atacaba a Belarmino.—La misma doctrina se halla en Santo Tomás (1.^o, 2.^a q. 90; a. 3), y esto no eran ideas subversivas de los teólogos católicos—añade Balmes.—La libertad, no era licencia.—Ser esclavos de la ley, es libertad, según Cicerón.—Sin Dios, imposible es la libertad.

Hace Balmes (en una Nota al Cap. III) un extracto de una obra notable, *Tratado de república y política cristiana*... compuesto por Fr. Juan de Santa María de la Orden de San Francisco (1615).—«¡Quién sabe—dice Balmes—si en ella se inspiró Bossuet en su *Política sacada de las palabras de la Sagrada Escritura*!»

Facultades del Poder Civil.—«La ley es una disposición de la razón enderezada al bien común, y promulgada por Aquel que tiene el cuidado de la comunidad» (Sto. Tomás, 1.^a 2.^{ae}, q. 90, a. 4). *Rationis ordinatio*.—He ahí la fórmula perfecta de la ley. Que condena la arbitrariedad y el abuso de la fuerza.—«La voluntad para tener fuerza de ley, en las cosas que se mandan, debe estar regulada por la razón» (ibid.)—«Las leyes humanas, si son justas, la fuerza de obligar la tienen de la ley eterna... según aquello de los *Proverbios*: «Por mí reinan los reyes» (Sto. Tomás, q. 96, a. 5).

He ahí doctrinas de verdadera democracia cristiana.—El mismo Guizot—lo hace constar Balmes—ha reconocido que: «La Iglesia ha defendido siempre la admisión de los hombres a todos los cargos y dignidades, sin distinción de procedencias».—Y respecto a los que

calificaban el clero de *casta*, les contesta Guizot: — «Tal expresión está llena de error, pues la idea de casta encerraba la de sucesión y herencia; y éstas no se encuentran en la Iglesia».

El celibato eclesiástico ha impedido que llegase a ser tal casta. Cuando la Europa estaba bajo la influencia exclusiva del catolicismo a principios del siglo xvi, el pueblo era todo lo que podía ser. A esta conclusión llega Balmes, en la expresión razonada y documentada de los hechos históricos.

El Catolicismo en sus relaciones con el entendimiento.—S. Anselmo, en su *Monologio* —dice Balmes— pensaba con la mayor libertad. Explica las cosas por la sola razón. La libertad de pensar estaba en él unida al respeto debido a la autoridad de la Iglesia. Tenía la persuasión de que no es imposible creer, antes de comprender, que no es lo mismo estar *cierto* de la existencia de una cosa, que *conocer* su naturaleza. San Anselmo, adelantándose cinco siglos a Descartes, fundaba la demostración de la existencia de Dios, en la idea misma de Dios. Es el famoso *argumento ontológico*.

«No alcanzo —concluye Balmes— que pueda exigirse más al entendimiento humano, en aquella época, de lo que encontramos en San Anselmo».

Creemos haber expuesto, en síntesis esquemática, como nos propusimos, la labor admirable de Balmes, como polemista, en su obra fundamental: *El Protestantismo comparado con el Catolicismo, en sus relaciones con la civilización europea*.

JUAN DOMÍNGUEZ BERRUETA.

EL MATEMATISMO MODERNO A LA LUZ DE LA FILOSOFIA TOMISTA

Es un tópico por demás resobado que el materialismo es la mayor lacra de los tiempos presentes. Lo ha sido de los tiempos pasados y seguramente seguirá siéndolo en el porvenir. Pero entre el materialismo de los siglos que fueron y el que hoy contemplamos existe una gran diferencia. Siempre la materia se opuso al espíritu, pero casi a escondidas y en lucha desigual. Ruborizado por la fealdad de su causa, el materialismo llevó hasta mediada la pasada centuria una vida vergonzante, y sólo en contadas ocasiones llegó a enseñorearse del cerebro de alguno que otro pensador. Mas ya han pasado los tiempos de esta existencia vergonzante. Hoy es una religión respaldada por toda una filosofía.

Los principios que abonan el carácter científico del materialismo llevan por exponente la concepción monista del universo. «El monismo, escribe uno de sus más calificados representantes, no reconoce en el Universo más que una sustancia única, a la vez Dios y Naturaleza; para él el cuerpo y el espíritu, o la materia y la energía, están estrechamente unidas...; la materia no existe jamás sin el espíritu, y el espíritu jamás sin la materia» (1). Más aún, como el espíritu no es otra cosa que energía material, es claro que en la teoría monista la ecuación Dios-Universo-Materia es perfecta.

A dos principales podemos reducir los argumentos que estructuran la concepción monista del mundo. El primero es la ley físico-química de la *conservación de la materia y de la energía*. Por este principio, incuestionable para los cultivadores de las «ciencias», se pretende demostrar la imposibilidad de la existencia de un Dios personal, trascendente y a la vez operante en el mundo.

Mas no es éste el aspecto de la demostrativa monista que aquí nos interesa destacar. Es el segundo, la *Ley de la Sustancia* formulada por Spinoza. Porque si es verdad que ya encontramos en el

(1) E. HAECKEL, *Los Enigmas del Universo* (Die Welträtsel), c. 1, trad. de Cristóbal Litrín (Valencia). t. I, p. 31. s.

atomismo de Demócrito, en Heráclito y Empédocles la teoría sobre la unidad de Dios con el Cosmos, la expresión metafísica de esa unidad, el carácter científico, la savia que nutre y vivifica el sistema monista, es la doctrina spinoziana sobre la sustancia.

Sobre los méritos contraidos por Spinoza en el desarrollo del materialismo monista ha escrito Haeckel: «En la grandiosa concepción panteísta de Spinoza, la noción del mundo, «universum», «cosmos», se identifica con la noción total de Dios... Esta universal sustancia o ser divino cósmico nos muestra dos aspectos de su *verdadera esencia*, dos atributos fundamentales: la materia... y el espíritu... Todas las fluctuaciones que más tarde ha experimentado la noción de sustancia provienen por un examen lógico de esta suprema noción fundamental de Spinoza, que yo considero, de acuerdo con Goethe, como uno de los pensamientos más elevados, más profundos y más verdaderos de todos los tiempos» (2). Y en otro lugar añade: «Es tanto más de admirar hoy por nuestra parte la claridad, la exactitud y la lógica del sistema monista de Spinoza, en cuanto hace doscientos cincuenta años aquel poderoso pensador carecía aún de los datos empíricos ciertos—ley de la conservación de la materia y la energía—que nosotros hemos adquirido» (3).

Hemos transcrito estas palabras de Haeckel al pie de la letra porque han sido ellas quienes nos han movido a escribir este artículo.

Subrayemos, pues, el portentoso hallazgo del materialismo moderno: *La claridad, la exactitud, y la lógica* del sistema de Spinoza son, según Haeckel, los puntales del panteísmo monista.

Ahora bien, claridad, exactitud, lógica del sistema de Spinoza valen tanto como claridad, exactitud y lógica *matemáticas*. Es, por decirlo en una palabra que, aunque desconocida por la lexicografía castellana, lo expresa todo: MATEMATISMO. Por matematismo entendemos *la aplicación del método utilizado en las ciencias de la cantidad a la investigación filosófica, y particularmente en el terreno de la Filosofía Primera*. Y en la entraña del materialismo monista yace lo matemático; ahí los problemas esencialmente filosóficos son tratados como si fueran teoremas geométricos; doctrinas a primera vista descabelladas, absurdas, revisten apariencias de rigor científico incomparable.

(2) *Ibid.*, c. 12; t. II, p. 9.

(3) *Ibid.*, c. 15, t. II, p. 90.

Y ahora preguntamos: ¿esas apariencias corresponden a una realidad? ¿Es posible construir un sistema filosófico sobre un plano diseñado por el método matemático?

Nuestra tesis es que no. Y la demostración de esta tesis es precisamente el objeto del presente trabajo.

Para mayor claridad lo dividimos en dos partes. En la primera señalaremos de manera casi esquemática los caracteres que reviste la filosofía de inspiración matemática siguiendo a los dos representantes más calificados de dicha tendencia, Descartes y Spinoza. En la segunda parte ensayaremos una crítica tomista del sistema. Es nuestro propósito hacer ver cómo media docena de ideas sembradas por Santo Tomás acá y allá en sus obras, acerca de la naturaleza y método de las matemáticas conservan siete siglos después de escritas el vigor suficiente para derruir la base primera del único ensayo de materialismo monista y ateo con visos de seriedad científica.

Nos alienta en la esperanza de alcanzar el objetivo propuesto la convicción de León XIII, que es también nuestra, cuando escribía: «Estando la doctrina de Santo Tomás basada en principios universalísimos que todo lo abarcan, no se limita a llenar las necesidades de la época en que apareció, sino que vale igualmente para satisfacer las de todos los tiempos y para deshacer totalmente los errores que pululan sin cesar a través de los siglos» (4).

I. Origen y desarrollo del matematismo.

1. DESCARTES Y LA INTRODUCCIÓN DEL MÉTODO MATEMÁTICO EN FILOSOFÍA

René Descartes, el genio de las matemáticas e inventor de la geometría analítica, debe ser además considerado como el fundador de la filosofía de inspiración matemática. Bien es verdad que jamás se atrevió a construir un sistema de filosofía uniforme y perfectamente ajustado al método de las ciencias de la cantidad. Sus esfuerzos por contener la razón dentro del marco de la ortodoxia católica, junto con una dosis respetable de tesis de viejo raigambre, fruto de la lectura de filósofos escolásticos, impidieron a su espíritu insatisfecho moverse con holgura en la dirección que la lógica de sus principios metodológicos le impulsaba. Pero esos principios saturados de esen-

(4) Litt. Apost. *Cum hoc sit*, die 4 augusti 1880; A. S. S., XIII (1880), p. 57.

cias matemáticas están ahí, presidiendo el mismo punto de partida de la filosofía cartesiana, esperando que otro pensador, más lógico y más audaz, los conduzca a sus apartadas consecuencias.

La actitud matemática de Descartes frente a los problemas de la metodología científica podemos distribuirla en dos partes: 1.^a) en orden al método general de las ciencias; 2.^a) en orden a su aplicación a ciertas cuestiones especiales que la misma filosofía plantea. Estos dos puntos vamos a tratarlos con la mayor brevedad que nos sea posible.

1. *Metodología general*.—El método cartesiano lleva indudablemente el sello matemático. Las matemáticas indujeron a Descartes a probar fortuna en la renovación de la filosofía. Véase lo que escribe en el «Discurso» cuando refiere sus aficiones juveniles: «Me gustaban sobre todo las matemáticas por la certeza y evidencia de sus razonamientos; pero aun no conocía su verdadero uso, y pensando que sólo servían para las artes mecánicas, me admiraba de que siendo tan firmes y sólidos sus fundamentos, no se hubiera edificado sobre ellos algo más elevado» (5). Pero muy pronto llegó el día en que tras profundas meditaciones creyó haber encontrado en las matemáticas la clave de todo método científico. Este dato lo debemos a Chanut en el epitafio que escribió para el que había sido su amigo: «In otii hybernis—Neuburg 1619—naturae mysteria componens cum legibus matheseos, utriusque arcana eadem clavi reserari posse ausus est sperare» (6).

Sobre las matemáticas se podía edificar algo más elevado. Los problemas estrictamente filosóficos podían tratarse con un nuevo método impregnado de esencias matemáticas.

Descartes busca en materias filosóficas, y ante todo en la Filosofía Primera, certeza y evidencia semejantes a las que es dado obtener en las ciencias de la cantidad (7). Mas para alcanzarlas es pre-

(5) *Discours de la Méthode*, I. p.; ed. Ch. Adam-P. Tannery (Paris, 1902), tomo VI, p. 7.

(6) Citado por W. TURNER, *History of Philosophy*, c. LIV; Boston, sin año de impresión, p. 447, en nota.

(7) Esto pensaba de los razonamientos de sus *Meditaciones Metafísicas*. «Ita quamvis eas (demonstrationes) quibus hic utor, certitudine et evidentia Geometricas aequare, vel etiam superare existimem, vereor tamen ne a multis satis percipi non possint...» (*Meditationes de Philosophia Prima*, Epistola Sacrae Facultatis Theologiae Parisiensis Decano et Doctoribus, ed. cit., T. VII, p. 4).

ciso encauzar la razón por camino adecuado y adoptar un método conforme a las exigencias del conocimiento científico. Los escolásticos con su lógica habían plantado los jalones de un método común a todas las ciencias; pero éste no satisface plenamente a Descartes. Para filosofar rectamente Descartes cree necesario un método que teniendo en cuenta de la lógica tradicional muchos preceptos buenos y verdaderos y separando aquellos que son superfluos y dañosos, junte asimismo las ventajas del procedimiento utilizado en el análisis geométrico y en el álgebra (8). «Como esta lógica depende mucho del uso, es bueno ejercitarse largo tiempo en practicar sus reglas acerca de cuestiones fáciles y sencillas como son las de matemáticas» (9).

En el método de los géometras distingue Descartes dos cosas: el orden y la manera de demostrar. En cuanto al orden, nada peculiar ofrece el método geométrico toda vez que lo hace consistir «en que las cosas que primero se proponen deben conocerse sin auxilio de las siguientes, y éstas disponerse después de tal manera, que se demuestren únicamente por las que preceden» (10).

En cuanto a la manera de demostrar advierte Descartes que es doble: por análisis o resolución, y por síntesis o composición (11). Son la «via inventionis» y la «via iudicii» de los escolásticos. Tampoco aquí hallamos nada nuevo.

La huella del paso de Descartes por la metodología científica comenzamos a observarla en el momento en que fija las normas por las cuales se rige el análisis geométrico, que utiliza con preferencia la síntesis porque le parece «el más verdadero y el más adecuado a la enseñanza», sobre todo en cuestiones de metafísica» (12). Son las famosas *cuatro reglas* del «Discurso del Método». Si bien es verdad que todas ellas parecen una réplica de los tres «modi sciendi» de la lógica que conocemos, la *Regla Primera* bastaría para caracteri-

(8) *Disc. de la Méthode*, II p.; p. 17.

(9) *Les Principes de la Philosophie*, Lettre de l'auteur à celui qui a traduit le livre, ed. cit. t. IX, p. 14.

(10) *Responsio ad Secundas obiectiones*, t. VII, p. 155.

(11) *Ibid.*, I. cit.

(12) *Ibid.*, p. 156. Un esquema de aplicación de la síntesis geométrica a problemas de carácter puramente filosófico fué diseñado por el mismo Descartes a ruegos del P. Mersenne. Lleva este epígrafe: «*Rationes Dei existentiam et animae a corpore distinctionem probantes more geometrico dispositae*» (*Ibid.*, p. 160 ss.).

zar de matemático el método que la observe con todo su rigor (13). El valor de un teorema depende exclusivamente de la intuición clara de la idea abstracta en la cual debemos «resolverlo»; la ciencia entera debe moverse única y exclusivamente dentro del marco de la idea pura, que según veremos más adelante, abstrae del mundo de la realidad. Las consecuencias de este principio que aflora constantemente en la filosofía cartesiana son de una trascendencia incalculable.

Hasta aquí apenas encontramos en el método matemático algo particular que nos revele sus méritos o peligro para la filosofía. Pero esto no es todo, como vamos a verlo enseguida.

2. *Infiltraciones de lo matemático en problemas específicamente filosóficos.*—Descartes ve en todas partes el sello de las matemáticas. Que efectivamente así es, lo prueban estas palabras suyas: «Toute ma physique n'est autre chose que geometrie... Apud me omnia sunt mathematica in natura» (14). Ni es de pensar que una afirmación tan categórica del matematismo se le pudo escapar a Descartes por mera hipérbole permisible en un escrito de carácter privado. En contra tenemos los siguientes hechos:

1.º Descartes escribe: «Esas largas cadenas de razonamientos, todos sencillos y fáciles, de que acostumbran a servirse los geómetras para llegar a sus demostraciones más difíciles, me habían dado ocasión para imaginar que *todas las cosas que entran en la esfera del conocimiento humano se encadenan de la misma manera...*» (15).

(13) «Le premier (precept) était de ne recevoir aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle... et de ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute» (*Discours*, II p., t. VI, p. 18).

(14) La cita es de Turner, en la obra mencionada p. 449, el cual remite a la edición de Cousin, T. VII, *Lettres*, 121. No hemos podido dar con ella en la edición crítica de Adam-Tannery que es la utilizada por nosotros. Acerca de la universalidad del método geométrico en su aplicación a todas las ciencias, sean o no matemáticas, véase el *Discours*, p. II, vol, cit., p. 21. Sin embargo no pretendemos imponer a la frase transcrita de Descartes un sentido que, sin duda, no tiene. Esto es, no debe inferirse que lo *específico* de la metodología matemática quiera trasladarlo a la metodología de todas las ciencias filosóficas, pues para ello es necesario fundir en uno el *objeto* de ambos ramos del saber, cosa ajena a la mente de Descartes. Mas, a pesar de esta salvedad, no se nos oculta que el reducir la sustancia corpórea a la *extensión* no solamente «desnaturaliza» la Filosofía Natural, como vamos a decir enseguida, mas también allana el camino a la introducción del matematismo en Metafísica.

(15) *Discours*, p. II, p. 19.

Ahora bien, el sentido de estas palabras se nos antoja por demás ambiguo, y esa ambigüedad contiene en germen el matematismo en toda su crudeza. Spinoza, con el desenfado que le caracteriza, afirmaría más tarde que el orden de la realidad existente se halla encadenado como los razonamientos geométricos *necesariamente*. Descartes, aunque no se atreve a ir tan lejos, acorta sensiblemente las distancias que le separan de su admirador al hacer suya la tesis de que el ser puede deducirse del *conocer*, la realidad está contenida en la idea abstracta, que el orden existencial va enlazado al concepto y a la intuición pura como las propiedades del triángulo se entroncan en la definición del mismo. Eso entraña, por ejemplo, la prueba de la existencia de Dios expuesta por Descartes en la Meditación V, que por lo mismo ha venido a llamarse con justicia «demostración geométrica» (16).

2.º Descartes ha dicho que en el mundo de la naturaleza, según su parecer, todo se resuelve en matemáticas. Así es en verdad. El objeto de la Física queda absorbido por el objeto de la geometría: la esencia de la sustancia corpórea es la extensión, y las propiedades de aquella son las propiedades y modificaciones de ésta (17).

3.º El método matemático es algo más que puro ropaje exterior de la Metafísica cartesiana. Por el contrario, no es difícil darse cuenta de la presencia de lo matemático en nociones tan transcendentales como son la de sustancia y causalidad.

«Cuando concebimos la sustancia, escribe Descartes, concebimos

(16) «Iam vero si ex eo solo, quod alicuius rei ideam possim ex cogitatione mea depromere, sequitur ea omnia, quae ad illam rem pertinere clare et distincte percipio, revera ad illam pertinere, nunquid inde haberi etiam potest argumentum, quo Dei existentia probetur?—Certe eius ideam, nempe entis summe perfecti, non minus apud me invenio, quam ideam cuiusvis figurae aut numeri; nec minus clare et distincte intelligo ad eius naturam pertinere ut semper existat, quam id quod de aliqua figura aut numero demonstro ad eius figurae aut numeri naturam etiam pertinere; ac proinde, quamvis non omnia, quae superioribus hisce diebus meditatus sum, vera essent, in eodem ad minimum certitudinis gradu esse deberet apud me Dei existentia, in quo fuerunt hactenus Mathematicae veritates...» (*Meditationes*, Vº, T. VII, p. 65 s).

(17) «Et quidem ex quolibet attributo substantia cognoscitur; sed una tamen est cuiusque substantiae (el cuerpo y la mente) praecipua proprietas, quae ipsius naturae essentiamque constituit, et ad quam aliae omnes referuntur. Nempe extensio in longum, latum et profundum, substantiae corporeae naturam constituit.. Nam omne aliud quod corpori tribui potest, extensionem praesupponit, estque tantum modus quidam rei extensae...» (*Principia Philosophiae*, Pars Prima, LIII, ed. cit. T. VIII, p. 25).

únicamente una cosa que existe de tal modo que sólo necesita de sí misma para existir» (18). La imprecisión de la definición de esta realidad metafísica es tan manifiesta como peligrosa. El mismo Descartes se dió cuenta de ello y se creyó en la necesidad de precisarla, pero sin lograr libertarla de todas las adherencias extrañas a la metafísica por culpa, sin duda, de la contextura matemática de su mentalidad. Ciertamente afirma a renglón seguido que la sustancia así definida no es *unívoca* a Dios y a las criaturas (19), pero no es menos verdadero que Descartes, según observa muy atinadamente Geny (20), no distingue la analogía de proporcionalidad propia de la impropia o pura metáfora, y por este camino se llega derechamente a la negación de toda sustancia que no sea la *divina*, única que en *sentido propio* lleva aquel nombre. He aquí como no obstante querer evitar el univocismo matemático. se viene por otro camino a caer en él, por ignorar la verdadera analogía metafísica. Muy poco tiempo había de transcurrir, y Spinoza, más lógico y consecuente, llevará las premisas sentadas por Descartes al término final a que apuntaban.

4.º Descartes cree que se puede legítimamente preguntar por la causa *eficiente* de la existencia de Dios lo mismo que por la causa eficiente de las criaturas (21), porque «Dios se hace en cierto modo, con relación a sí mismo, lo que la causa eficiente con relación a su efecto» (22). Es la disolución de la causalidad eficiente o del ser, en la causalidad puramente lógica, o «in cognoscendo». Esta la conocen las matemáticas, aquélla la ignoran. También en este punto el contacto de Descartes con Spinoza es indudable, como veremos más adelante.

5.º Y si volvemos la vista a la causa final, ¿qué encontramos? En la Filosofía Natural y en la Metafísica cartesianas no existe. Las causas finales quedan totalmente al margen de la filosofía; y si fuéramos a creer a Descartes, así lo exige la piedad humilde., «Tampoco nos defendremos en el examen de los fines que Dios se ha propuesto al crear el mundo, y *rechazaremos enteramente de nuestra*

(18) «Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum» (*Ibidem*, LI, p. 24).

(19) *Ibid.*, l. cit.

(20) GENY, PAULUS, S. I., *Brevis Conspectus Historiae Philosophiae* (Roma, 1932), p. 252, en nota.

(21) *Meditationes*, «*Quartae Responsiones*», Resp. ad alteram partem, de Deo, T. VII, p. 231 ss.

(22) *Ibid.*, l. cit. Cf. «*Primae Responsiones*», T. VII, p. 108 ss.

filosofía la investigación de las causas finales; pues no debemos estar tanpreciados de nosotros mismos que creamos que Dios ha querido hacernos partícipes de sus consejos» (23).

¿Fué la humildad, o las matemáticas, el ara donde sacrificó Descartes la causalidad final? Nos inclinamos más bien a lo segundo. Sospechamos que, como en otras, «en esta ocasión el matemático venció al creyente» (24). Mientras las matemáticas para nada utilizan las causas finales, como veremos en su lugar, tanto la religión como la ciencia de la naturaleza no pueden prescindir de ellas.

Resumiendo. Con Descartes el método matemático entra en el sistema circulatorio de la filosofía. Es verdad que no aplicó este método de forma constante y homogénea a la solución de los diversos problemas que aquella plantea; pero dejó sentadas las premisas y señalado el camino que había de seguir una filosofía integralmente matemática.

El análisis geométrico condujo a Descartes a la duda metódica. La intuición clara de los principios o definiciones y axiomas geométricos, y la conexión lógica de la extensión con sus propiedades—conexión absolutamente necesaria por la cual la luminosidad de la intuición descende de las primeras nociones hasta el último corolario—es responsable de la confianza absoluta y exclusiva que Descartes puso en las intuiciones ideales, y le empujó en más de una ocasión a encadenar a la idea abstracta el orden de las existencias concretas, confundiendo el orden lógico con el real.

Diluyó, otrosí, el orden físico y las sustancias materiales en el orden geométrico y la extensión. Su ontología es una criatura que nació, sino muerta, al menos raquítica y enfermiza. Sobre ella se cierne el genio avieso del matematismo que forzosamente había de asfixiarla, privándola de su único medio de vida, la analogía de su

(23) «Ita denique nullas unquam rationes, circa res naturales, a fine quem *Deus aut natura* in his faciendis sibi proposuit, desumemus: quia non tantum nobis debemus arrogare, ut eius consiliorum participes esse putemus» (*Principia Philosophiae*, P. I, XXVIII; T. VIII, p. 15).

Más claro resulta el texto de la adición a la traducción francesa revisada por el mismo Descartes: «Nous ne nous arreterons pas aussi à examiner les fins que Dieu... s'est proposé en creant le monde, et nous rejeterons entièrement de nostre *Philosophie la recherche des causes finales*; car etc...» (*Principes*, P. I, 28; T. IX, p. 37).

(24) MANUEL DE LA REVILLA, *Obras de Descartes*, Introd. p. LXIII.

objeto formal, después de haberla mutilado al cercenar las causas finales y no tener idea lo bastante clara de la eficiente.

Esta es la semilla que dejó enterrada Descartes. Iba a transcurrir muy poco tiempo y el matematismo germinaría vigoroso y lozano en el cerebro de Spinoza.

2. SPINOZA Y LA APLICACIÓN HOMOGÉNEA DEL MÉTODO MATEMÁTICO A LA FILOSOFÍA.

La dependencia de Benito Spinoza, de René Descartes en el problema que nos ocupa es evidente. Dos de sus principales obras llevan los títulos siguientes que delatan su parentesco cartesiano: «*Ethica ordine geometrico demonstrata*» y «*Renati Descartes Principia more geometrico demonstrata*». Ambas obras rezuman matematismo por todos sus poros, especialmente la primera, compendio de toda la filosofía de Spinoza. Parece como si el rótulo que, según dicen, mandó grabar Platón sobre el dintel de la Academia —«*Nemo ingrediatur nisi sit geometra*» — hubiese sido escrito para lema de la *Ethica* de Spinoza.

A los acostumbrados a manejar libros de filosofía escolásticos no puede menos de sorprender el mismo orden exterior de la *Ethica* (25). Nada de disputaciones, cuestiones, artículos, dificultades, soluciones, etc. En su lugar, y como si tuviéramos en la mano un manual de geometría o aritmética, encontramos definiciones y axiomas, teoremas («*propositiones*»), demostraciones, corolarios y escolios.

No se piense que el método matemático adoptado por Spinoza es mero ropaje exterior. Nada de eso, antes bien hunde sus raíces en las extrañas mismas de los problemas filosóficos que se propone resolver, y se extiende a todo cuanto la humana razón ambiciona dominar: Dios, la naturaleza, y el origen del alma, de los afectos o pasiones, la libertad, etc., todo queda sometido a la misma disciplina mental del método matemático (26): «*De Affectuum itaque natura et*

(25) Nos servimos del texto original latino editado por Ch. Appuhn en su traducción, que lleva por título: «*Ethique démontrée suivant l'ordre géométrique divetisée en cinq parties*» (dos volúmenes), imprenta Garnier Frères, París, sin año de impresión.

(26) He aquí los epígrafes de las cinco partes en que Spinoza dividió su *Ethica*: I. De Deo.—II. de Natura et Origine Mentis.—III. De origine et Natura affectuum.—IV. De Servitute humana, seu de affectuum viribus.—V. De Pontentia intellectus, seu de Libertate humana.

viribus, ac Mentis in eosdem potentia eadem Methodo agam, qua in praedentibus de Deo et Menti egi; et humanas actiones atque appetitus considerabo perinde; ac si quaestio de lineis, planis, aut de corporibus esset» (27).

Colocados ya en este punto de mira, es fácil prever a dónde camina Spinoza. Con la mayor brevedad señalaremos los puntos más salientes que reflejan la concepción matemática del mundo.

1.º El matematismo desbordado invade el campo de la *vida*. Spinoza introduce en una materia tan varia y contingente como son las *emociones*, la necesidad matemática, y sustrae de su esfera propia el *orden moral* convirtiéndolo en orden geométrico en el que la voluntad ejecuta sus operaciones con la máxima necesidad natural con que las propiedades de una figura geométrica fluyen de su definición.

¿Este modo de proceder no equivale a cerrar los ojos a toda experiencia? Indudablemente. Quien solamente confía en la evidencia inmediata de las ideas abstractas forzosamente tiene que despreciar los datos de la experiencia, ¿Qué geómetra digno de tal nombre ha echado jamás mano del goniómetro para demostrar que la suma de los ángulos de un triángulo es igual a dos rectos? Eso únicamente puede hacerlo un profesor de geometría elemental para convencer a chiquillos incapaces de comprender la demostración científica a priori, para los cuales tiene más valor probativo la medida por aproximación que les entra por los sentidos, mediante un instrumento necesariamente imperfecto. Pero el geómetra sabe que el procedimiento empleado es antimatemático y de eficacia nula, científicamente hablando.

2.º La piedra angular de la Metafísica de Spinoza, el concepto de *sustancia*, rezuma matemáticas. Spinoza es realista. Los individuos singulares no son meros fenómenos; existen realmente. Separa de los singulares toda clase de límites, determinaciones y diferencias, y así llega a establecer el concepto de Sustancia, común, universal, indeterminada. «Per substantiam—escribe—intelligo id, quod in se est, et per se concipitur, hoc est, id cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat» (28).

Acerca del concepto spinoziano de sustancia es oportuno notar

(27) *Ethica*, III P., Prol.; ed. cit. t. I, p. 252.

(28) *Ibid.*, P. I, def. III; t. I, p. 32. La dependencia de esta definición de la cartesiana salta a la vista.

dos cosas. Primera, que por el mismo procedimiento por el cual Spinoza llega a la definición de sustancia, se obtienen en matemáticas las definiciones más abstractas de cantidad, línea, plano, etc. Segunda, que en la mente de Spinoza el concepto de Sustancia así elaborado es *homogéneo* y tan marcadamente *unívoco* como puede serlo el contenido bajo la definición de cualquier figura geométrica (29). Observación importantísima, tanto para comprender el paralelismo metodológico que guarda la metafísica de Spinoza con las matemáticas, como para poder seguir los argumentos con que razona sus teoremas.

3.º Puesta la Sustancia de cuño matemático al frente de la metafísica, el panteísmo tenía que seguirse necesariamente. La sustancia es única (30), subsistente (31), infinita (32), Dios (33). Entre sus infinitos atributos son dos los que mejor la caracterizan: el pensamiento y la extensión (34).

Todas las cosas proceden de la Sustancia única y subsistente como determinaciones y limitaciones del infinito: «Res particulares

(29) El univocismo latente en la noción de una realidad tan metafísica como la de *sustancia* no aparece con toda su crudeza en la definición misma. Pero se insinúa claramente desde los primeros teoremas: Véanse por ejemplo estos tres: «Propositio II. *Duae substantiae, diversa attributa habentes, nihil inter se commune habent*» (*Ibid.*, t. I, p. 25). «Propositio III. *Quae res nihil commune inter se habent, earum una alterius causa esse non potest*» (*Ibid.*, t. I, p. 26). «Propositio VI. *Una substantia non potest produci ab alia substantia. Demonstratio. In rerum natura non possunt dari duae substantiae eiusdem attributi...*, hoc est, quae aliquid inter se commune habent. Adeoque... una alterius causa esse nequit, sive una ab alia non potest produci. Q. E. D.» (*Ibid.*, p. 28, s.).

(30) *Ibid.*, prop. V, p. 27 s.

(31) *Ibid.*, prop. VII, p. 30.

(32) *Ibid.*, prop. VIII, p. 30 s.

(33) «Praeter Deum nulla dari neque concipi potest substantia» (*Ibid.*, prop. XIV, p. 48 s.). «Hinc clarissime: 1.º Deum esse *unicum*, hoc est... *in rerum natura nonnisi unam substantiam dari, eamque absolute infinitam esse...*» (*Ibid.*, prop. XIV, Corollarium I, p. 49).

(34) «Sequitur 2.º: *rem extensam et rem cogitantem vel Dei attributa esse, vel affectiones attributorum Dei*» (*Ibid.*, Coroll. II, p. 50). Véase otrosí el escolio a la proposición XV, que termina con esta afirmación: «quare nulla ratione dici potest... *substantiam extensam divina natura indignam esse, tametsi divisibilis supponatur dummodo aeterna et infinita concedatur*» (*Ibid.*, 1. cit., p. 58). Para entender estas palabras recuérdese que Spinoza distingue la extensión concebida por el entendimiento como *sustancia*, y como tal infinita, indivisible, única, de la extensión *imaginaria*, finita, divisible, compuesta de partes.

nihil sunt, nisi Dei attributorum affectiones, sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur» (35).

La necesidad matemática hace acto de presencia en la física. El universo viene a ser una conexión infinita y absolutamente homogénea sometida a la mano férrea de leyes indeclinables que nada ni nadie puede sortear. Y cuanto vemos en la naturaleza de singular y concreto no es más que el punto de intersección, cruce o convergencia de hechos determinados por leyes rigurosas, indestructibles. «Omnis modus, qui et necessarius et infinitus existit, necessario sequi debuit vel ex absoluta natura alicuius attributi Dei, vel ex aliquo attributo modificato modificatione, quae et necessario et infinita existit» (36).

Esto no es otra cosa que el mundo sometido a la geometría. Así como de la esencia del triángulo—ejemplo frecuentísimo en Spinoza—fluyen lógicamente todas las propiedades o determinaciones del mismo, de igual manera las partes del universo, los seres todos, son determinaciones de la sustancia única, universal y perfectamente homogénea, a la cual se hallan encadenados como consecuencias lógicas (37).

4.º Corolario necesariamente ligado a la doctrina que acabamos de exponer y de consecuencias incalculables en el terreno de la metafísica: Las leyes *ontológicas*, *del ser*, no son más que leyes *lógicas*, o *del conocer*. Las cosas vienen a ser, o son producidas, cual si fueran propiedades que fluyen según orden geométrico de una definición. Causa *eficiente* vale tanto como razón a priori o principio demostrativo; *efecto* quiere decir pura consecuencia lógica. Véase, por ejemplo, como define Spinoza las causas total y parcial de una cosa. «Causam adaequatam appello eam, cuius effectus potest

(35) *Ibid.*, prop. XXV, coroll., p. 79.

(36) *Ibid.*, prop. XXIII, p. 75.

(37) «Alii putant Deum esse causam liberam propterea quod potest, ut putant, efficere ut ea, quae ex eius natura sequi diximus, hoc est quae in eius potestate sunt, non fiant, sive ut ab ipso non producantur. Sed hoc idem est ut si dicerent, quod Deus potest efficere ut ex natura trianguli non sequatur eius tres angulos aequales esse duobus rectis; sive ut ex data causa non sequatur effectus, quod est absurdum... Verum me satis ostendisse puto... a summa Dei potentia, sive infinita natura, infinita infinitis modis, hoc est, omnia necessario efluxisse, vel semper eadem necessitate sequi: eodem modo ac ex natura trianguli ab aeterno et in aeternum sequitur, eius tres angulos aequales esse duobus rectis» (*Ibid.*, prop. XVII, Scholium, p. 62 ss).

clare et distincte per eam percipi. Inadaequatam autem seu partialem illam voco, cuius effectus per ipsam solam intelligi nequit» (38). Que estas definiciones se refieren a la causa verdaderamente eficiente, del ser lo patentiza la definición que sigue a aquéllas (39).

Por consiguiente, según esta manera de filosofar, las nociones de *de'acto* y potencia, de actividad, virtud, operación y sus correlativas de pasividad, «*fieri*», y otras análogas que surgen a cada paso en filosofía, o no tienen sentido alguno, o, si le tienen, solamente el matemático sabe desentrañarle.

5.º ¿Qué hacer de la causa *final*, hermana gemela de la eficiente? Spinoza es por demás claro: «...*Ostendam*, escribe, *Naturam finem nullum praefixum habere, et omnes causas finales nihil nisi humana esse figmenta...*» (40): Y ¿por qué? Ya vimos la razón alegada por Descartes para excluir de su filosofía las causas finales. Spinoza es mucho más sincero. Las matemáticas le prohíben dar carta de naturaleza a la causa final. La vaciedad de contenido de la causalidad final, escribe, hubiera seguido eternamente engañando al género humano «si las matemáticas, ocupadas, no de fines, sino de las esencias y propiedades de las figuras, no hubiesen mostrado a los hombres otra norma de verdad» para vencer prejuicios y llegar al conocimiento exacto de las cosas (41),

(38) *Ibid.*, III, definitio I, T. I, p. 252.

(39) Nótese bien cómo define Spinoza lo que es «agere» y «pati»: «Nos tunc agere dico, cum aliquid in nobis aut extra nos fit, cuius adaequata sumus causa, hoc est, cum ex nostra natura aliquid in nobis aut extra nos sequitur quod per eandem solam potest clare et distincte intelligi. At contra, nos pati dico, cum in nobis aliquid fit, vel ex nostra natura aliquid sequitur, cuius nos nonnisi partialis sumus causa» (*Ibid.*, def. II, p. 253).

El sabor matemático de causa eficiente total y parcial a la luz de estos textos es demasiado perceptible. Así, por ejemplo, de la definición de circunferencia fluyen *adecuadamente* las inmediatas de la misma; pero sólo *parcialmente* las propiedades que importan relación al triángulo o a la línea recta. La causa adecuada de las propiedades que resultan de la relación de la circunferencia al triángulo es conjuntamente la naturaleza o definición de *ambos*. En este caso puede decirse que la circunferencia «sufre» el influjo del triángulo y el triángulo, a su vez, de la circunferencia.

(40) *Ibid.*, I P., appendix, p. 108.

(41) «Unde pro certo statuerunt —los filósofos— Deorum iudicia humanum captum longissime superare: quae sane unica fuisset causa, ut veritas humanum genus in aeternum lateret; nisi Mathesis, quae non circa fines sed tantum circa figurarum essentias et proprietates versatur, aliam veritatis normam hominibus ostendisset...» (*Ibid.*, p. 108).

Es de notar que esta actitud metodológica de Spinoza frente a las causas finales no fué invención suya, como tampoco lo fué de Descartes. Si no en cuanto a negar su existencia, si en cuanto a menospreciar su valor demostrativo, es tan vieja que ya Aristóteles refiere en el Libro II de la Metafísica que Aristipo, fundador de la Escuela de Cirene, vilipendíaba las causas finales movido precisamente por el hecho de que mientras las artes inferiores, como las mecánicas, no podían prescindir de ellas, la nobilísima ciencia matemática ni siquiera conocía su existencia (42). El que se pone a construir una casa—vaya un ejemplo—debe tener en cuenta su fin, y en la medida en que llene el objetivo propuesto será más o menos *buena*. Nada de esto entra en los cálculos del matemático. Este busca propiedades, no fines; debemos exigirle el *por qué* de los teoremas, jamás el *para qué* de los mismos. Por eso el matematismo filosófico tiene forzosamente que desligar del procedimiento científico la causalidad final como instrumento de conocer.

* * *

Estos son los principios metodológicos del matematismo crudamente aplicado a la filosofía. Sería muy fácil hacer una síntesis de las consecuencias que encierra tanto en el orden de la metafísica como de la filosofía natural y ética, siguiendo la línea de su natural desarrollo. Pero no podemos detenernos, ni es necesario tampoco. En cualquier manual de Historia de la Filosofía podrá encontrar el lector, al tratar del panteísmo spinoziano y del monismo ateo, la cifra de todos los absurdos a que conduce el método matemático aplicado servilmente a la filosofía.

II. Examen crítico del sistema

Ya hemos visto en qué consiste el matematismo metafísico; conocemos sus orígenes, su proceso y el término final a donde lleva. Fáltanos, pues, por desarrollar la segunda parte de nuestro trabajo: su examen crítico a la luz de la filosofía de Santo Tomás.

(42) «Unde in mathematicis nihil per hanc causam —la final— probatur, nec est aliqua demonstratio quia quid melius aut peius; sed omnino alicuius talium nemo mentionem facit. Quapropter quidam sophistarum, velut Aristippus, spernebant eas. In ceteris enim artibus, ac ipsis etiam illiberalibus, ut in fabrilis et coriaria, inquebant, cur melius aut peius, de omnibus dici: mathematicas autem nullam de bonis mentionem facere» (*Metaph.* II, c. II, 2; 996 a. Cf. STO. TOMÁS, *In III Metaph.*, lect. IV ed Cathala, n. 375, p. 127 a.).

Federico-Enrique Jacobi, se esforzó en demostrar en sus cartas a Mendelssohn que el sistema diseñado por Spinoza es inatacable bajo el punto de vista de la lógica; que la doctrina de Spinoza «es por sí misma irrefutable», y consiguientemente, que si se aplica a la filosofía racional el método matemático estrictamente científico, se va derecho al panteísmo, o en otros términos, al fatalismo ateo (43).

En vista de afirmaciones tan categóricas podemos preguntar: ¿es realmente inatacable en sí el matematismo? Para eludir la lógica de Spinoza ¿es preciso protegerse, como Jacobi, al socaire del fideísmo tan poco razonable como anticientífico? ¿Qué posición adopta, o adoptaría, Santo Tomás frente a la pretendida lógica sobre la que parece estar edificada la filosofía de cuño matemático?

Puesto que la contestación a estos interrogantes será el resultado de una crítica decisivamente demoledora, no estará de sobra dejar asentado desde ahora que no nos sentimos prevenidos contra un sistema filosófico porque nos le ofrezcan encuadrado en un marco construido por definiciones, axiomas, demostraciones y corolarios, toda vez que pertenecemos a la escuela de Santo Tomás, y el Santo nos tiene acostumbrados a la disciplina de un orden que ha sido con exactitud llamado «casi geométrico» (44). Pero si bajo ese ropaje exterior se oculta la falsedad, si debajo del oropel que deslumbra es posible que no encontremos oro de ley, es justo ponerse en guardia y estar dispuestos a rechazar como falsa la moneda que nos ofrecen como legítima.

Esto es, ni más ni menos, el método geométrico aplicado homogéneamente a la investigación filosófica: un edificio de líneas elegantes, puras, pero levantado sobre arena. Más aún, es un sistema que le falta precisamente aquello que Jacobi creía ser su mejor cualidad: la lógica. Veámoslo.

(43) FEDERICO-ENRIQUE JACOBI, *Werke*, Vol. IV, *Einleit.* p. XXXVII. La cita ha sido tomada de LEO MICHEL, O. P., *Le Système de Spinoza au point de vue de la logique formelle*, «Revue Thomiste», V (Janvier, 1898), p. 713. El sabio profesor de la Universidad de Friburgo (Suiza), no llegó a publicar, que sepamos, más que la primera parte de su trabajo. El título del artículo era por demás prometedor, pero al dejarlo inacabado nos privó de lo más interesante, la crítica del sistema.

(44) El Arzobispo de Burgos en la petición hecha a S. S. Pío IX para alcanzar el Patronato sobre las Escuelas Católicas para Santo Tomás. En BERTHIER, O. P., *Sanctus Thomas Aquinas Doctor Communis Ecclesiae*, V. I, *Testimonia Ecclesiae*, n. 422 (Roma, 1914), p. 325.

1. EL MÉTODO Y LA SOLIDEZ CIENTÍFICA DE UN SISTEMA.

Un sistema no puede preciarse de responder a las exigencias de la ciencia si no está basado en el *uso recto de la razón*. Un sistema filosófico, lo mismo que los razonamientos que forman su contextura, jamás, ni en manera alguna, podrán ser verdaderos, esto es, conducir a la posesión de la verdad, si no están cimentados en el recto uso de la razón, según las leyes del pensamiento o de la lógica formal. La Lógica, que es el «modus generalis sciendi», tiene por objeto dirigir el entendimiento en la búsqueda de la verdad.

De ahí la advertencia que nos hace Aristóteles en el libro primero de su *Metafísica*: para llegar a la verdad es preciso ante todo conocer el modo propio y conveniente de proceder en su investigación (45). Por eso Santo Tomás, puntualizando el dicho del Filósofo, añade que la Lógica debe ser estudiada con anterioridad a cualesquiera ciencias por constituir la metodología general de todas ellas (46).

Mas no es suficiente conocer los principios comunes de la Lógica. El Santo Doctor exige otrosí que en el umbral de cada disciplina particular se tengan presentes los principios metodológicos que deben presidir el examen del objeto propio y específico de la ciencia en cuestión: «Modus autem *proprius* singularum scientiarum, in scientiis singulis *circa principium* tradi debet» (47).

De aquí precisamente parte la desviación operada primero por Descartes, y más tarde por Spinoza, en *Metafísica*. Ignoraron el método propio de esta ciencia. Deslumbrados por la claridad maravillosa de la Ciencia matemática y muy particularmente de la Geometría, en la cual ambos eran versadísimos, creyeron erróneamente que los resultados, en cuanto a certeza y claridad, serían idénticos trasladando al conocimiento de Dios, del mundo, del hombre y de la moral la disciplina rigurosa del procedimiento matemático aplicando su método con criterio homogéneo. Buscaron más luz de la que sus ojos podían soportar y fueron deslumbrados hasta el punto de padecer ofuscación.

(45) *Metaph.* I a, c. III, 4; 994a. «Quapropter oportet institutum esse quomodo singula admittenda sunt, quoniam absurdum est simul scientiam et modum scientiae quaerere».

(46) *In II Metaph.*, lect. V, ed. cit. n. 335. Cf. *In Boet. De Trinit.*, q. VI, a. 1, ad 3 quaest. 2.

(47) *In II Metaph.*, lect., V, n. 335; *In Boet. De Trin.* lec. II, explicatio Textus.

2. LA CERTEZA MATEMÁTICA Y EL ORDEN METAFÍSICO

Del Filósofo es la siguiente reflexión: «*Certitudinem vero mathematicam non oportet in cunctis quaerere*, sed in iis quae non habent materiam» (48). Y el Angélico añade certeramente, comentando este pasaje, la razón que indujo al Estagirita a negar valor universal al método matemático: «*Ostendit quod ille modus, qui est simpliciter optimus, non debet in omnibus quaeri; dicens quod ἀκριβοῦς ἔστι, idest, diligens et certa ratio, sicut est in mathematicis, non debet requiri in omnibus, de quibus sunt scientiae; sed debet solum requiri in his, quae non habent materiam. Ea enim quae habent materiam, subiecta sunt motui et variationi: et ideo non potest in eis omnibus omnimoda certitudo haberi. Quaeritur enim in eis non quid semper sit, et ex necessitate, sed quid sit ut in pluribus*» (49)

Esta observación del Angélico muestra bien a las claras la ineficacia del método matemático en las ciencias inferiores, tales como la Cosmología, la Psicología, la Moral y las Ciencias Experimentales. Y hemos visto más arriba cómo Spinoza procede contra este principio de sentido común al edificar la ciencia de la naturaleza mudable, de las emociones o pasiones, y la moral entera sobre el postulado de que estos órdenes son en sí mismos capaces de certeza matemática (50),

(48) *Metaph.* Ia, c. III, 4; 994a.

(49) *In II Metaph.*, lect. V, n. 336.

(50) En corroboración de esta doctrina de Santo Tomás nos vemos tentados a transcribir unas palabras del ya citado traductor de las Obras de Descartes y profesor en otro tiempo de la Universidad Central, Manuel de la Revilla, escritor nada sospechoso, pues bien conocida es su enemiga a la filosofía aristotélico-tomista. «La razón abstracta, escribe, encerrada en sí misma, apartada de toda realidad viviente, y no conociendo otra ley que la lógica, procede por fórmulas rígidas e inflexibles, que toma por leyes de la realidad, no siendo otra cosa que leyes formales del pensamiento, sin otro valor que el de reguladoras de éste. Cree la razón abstracta que la vida es la lógica, y acostumbrada a razonar sobre datos ideales o formas vacías de contenido, pretende imponer sus razonamientos y sus leyes a la rica y compleja realidad, a la vida multiforme y desbordada; que rara vez se subordina a ellas... Este idealismo prepondera en matemáticas. Son objeto de estas ciencias formas y relaciones puras, abstractas, vacías de contenido, que nada tienen que ver con la realidad... Es evidente que estas ciencias han de tener marcadísimo carácter idealista, y que, aplicados sus procedimientos a otras, han de engendrar necesariamente idealismo. Por eso no hay peor preparación para la filosofía que el estudio de las matemáticas; pues si es cierto que enseñan a discurrir sólida y lógicamente y someten al espíritu a vigorosa y fortificante disci-

Pero se objetará: concedido que la doctrina de Santo Tomás y de Aristóteles nos cierra el paso a la pretensión de encontrar certeza absoluta en todas aquellas materias que por razón de su objeto entrañan movilidad, contingencia, incertidumbre; pero demuestra asimismo que la certeza matemática encarna toda su virtud en el orden superior metafísico por ser necesario e inmutable. a

Santo Tomás sale al encuentro de esta dificultad. Según él, los seres inmateriales—entiéndase no solamente Dios y las formas separadas sino también todo cuanto entraña valor propiamente metafísico—por el mero hecho de ser inmutables son ciertísimos *en sí mismos*, pero no *en orden a nosotros*, por deficiencias de nuestra manera de entender. No acontece así con los números y la extensión—objeto de las matemáticas—, pues sí, por un lado, la cantidad prescinde de la materia y por consiguiente del movimiento y de las variaciones, por otro, entraña una *proporción de ajuste perfecta* con el humano entendimiento y su peculiar manera de conocer. Por lo tanto en matemáticas, y en ellas sólo, es justo exigir el grado supremo de certeza (51).

Y es que en la certeza entran dos elementos, uno objetivo y otro subjetivo. Por parte del objeto o verdad conocida, su misma necesidad objetiva, independientemente de que la conozcamos, o no. Mas la certeza en cuanto atributo del conocimiento, queda, como tal, ligada a determinadas condiciones que le impone el sujeto pensante. Ahora bien, es evidente que en el conocimiento humano, aunque esencialmente intelectual, toma parte, y no despreciable, la *imaginación*, pues toda intelección arranca de las percepciones sensibles. De estos principios que ningún razonamiento a priori y ninguna experiencia psicológica serán capaces jamás de desvirtuar, deriva Santo

plina, no lo es menos que acostumbran al razonamiento abstracto, al concepto vacío de realidad, a la fórmula rígida e inmutable, a la ley fatal y necesaria, cosas todas que nada tienen de común con la mudable y compleja realidad viviente. Y, sobre todo, acostumbran a construir el conocimiento sin mirar a la experiencia...; y per ende, son de todo punto contrarias a lo que demanda el método de la filosofía, que, o nada vale, o ha de ser ciencia de la vida y de la realidad». *Obras de Descartes*, Introducción, VII, Vol. I, p. XXXIV ss.

(51) *In II Metaph.*, lect. V, n. 336: «Immaterialia vero secundum seipsa sunt certissima, quia sunt immobilia. Sed illa quae in sui natura sunt immaterialia, non sunt certa nobis propter defectum intellectus nostri... Huiusmodi autem sunt substantiae separatae. Sed Mathematica sunt abstracta a materia et tamen non sunt excedentia intellectum: et ideo in eis est requirenda certissima ratio».

Tomás la maravillosa certeza de las matemáticas y la superioridad de las mismas sobre el procedimiento metafísico. Lo matemático, escribe el Santo Doctor, como son el número, la línea y la figura, cae bajo los sentidos y la imaginación; por lo mismo el entendimiento humano que depende de la fantasía para sus operaciones, con mayor facilidad y certeza llega a su conocimiento que cuando especula sobre las inteligencias, el ser, la esencia, el acto y la potencia, y todo cuanto por entrar en la categoría de lo metafísico trasciende al sentido y a la imaginación (22).

(52) *In Boet. De Trinitate*, q. 6, a. 1, ad q. 2.^a. El texto completo del Santo es precioso y muy de tener en cuenta su doctrina, tanto para formar una idea justa de la certeza matemática como para descubrir su raíz profunda, que no es otra que la *uniformidad* de su objeto. Preferimos pues, no obstante su extensión, transcribirle para que el lector pueda apreciar por sí mismo la fina observación del Angélico en materia de metodología científica: Ad secundam quaestionem dicendum, quod procedere disciplinabiliter attribuitur mathematicae non quia ipsa sola disciplinabiliter procedat, sed quia ei *praecipue* competit. Cum igitur discere nihil aliud sit quam ab alio scientiam accipere, tunc dicimus procedere disciplinabiliter, quando processus noster ad certam cognitionem perducit, quae scientia dicitur: *quod quidem contingit in mathematicis scientiis*.

Cum enim mathematica sit media inter naturalem et divinam, *ipsa est utraque certior*. Naturali quidem, quia eius consideratio est *a motu et a materia absoluta*, cum naturalis consideratio in materia et motu versetur. Ex hoc autem quod consideratio naturalis est circa materiam, a pluribus dependet, scilicet a consideratione materiae et formae et dispositionum materialium et proprietatum quae consequuntur formam in materia. Ubicumque autem ad aliquid cognoscendum oportet considerare plura, est difficilior cognitio: unde in I Posteriorum dicitur, quod minus certa scientia est quae est ex additione, ut geometria ad arithmetica. Ex hoc vero quod eius consideratio est circa res mobiles, et quae *non uniformiter* se habent, eius cognitio est minus firma, quia eius demonstrationes, ut in maiori parte sunt ex hoc, quod contingit aliter se habere: et ideo quando aliqua scientia magis appropinquit ad singularia, sicut scientiae operativae, ut medicina, alchimia et moralis, minus possunt habere de certitudine propter multitudinem eorum quae consideranda sunt in talibus scientiis, quo quodlibet si omittatur, frequenter erratur, et propter eorum variabilitatem.

Est autem processus mathematicus certior quam processus divinae scientiae, quia ea de quibus est scientia divina, *sunt magis a sensibus remota*, a quibus nostra cognitio ortum sumit, et ad quantum substantias separatas, in quarum cognitionem insufficienter inducunt ea quae a sensibus accipiuntur: et quantum ad ea quae sunt communia omnibus entibus, quae sunt maxime universalia, et sic maxime remota particularibus cadentibus sub sensu. Mathematica autem ipsa *sub sensu cadunt*, et *imaginationi subiacent ut linea, figura, numerus et huiusmodi*: et ideo intellectus humanus a phantasmatibus accipiens, *faciliter* eorum cognitionem accipit et *certius* quam intelligentiae alicuius, vel etiam quidditatem substantiae, po-

Este carácter peculiar de la certeza matemática debido a la posición privilegiada de su objeto: (universalidad y certeza semejantes a la metafísica, e íntima unión a la materia fácilmente imaginable, sujeto de la Filosofía Natural) antes que Santo Tomás lo había hecho ya resaltar, entre otros, Temistio (53).

No es, pues, de extrañar el influjo que sobre las inteligencias educadas en el estudio de las matemáticas ha ejercido el método de las mismas en materias que nada, o muy poco, tienen que ver con los números y la extensión. Tanto que Aristóteles, no sin cierta especie de ironía, escribió: Οἱ μὲν οὖν, ἐὰν μὴ μαθηματικῶς λέγῃ τις, οὐκ ἀποδέχονται τῶν λεγόντων (54). Y Santo Tomás, al comentar estas palabras del Filósofo, señala certeramente el pie de que cojean aquellos que nada comprenden si no lo miran a través del prisma de las matemáticas: «Dicit (Aristóteles) quod quidam non recipiunt quod eis dicitur, nisi dicatur eis per modum mathematicum. Et hoc quidem convenit propter consuetudinem his, qui in mathematicis sunt nutriti. Et quia consuetudo est similis naturae, potest etiam hoc quibusdam contingere propter indispositionem: illis scilicet, qui sunt *fortis imaginationis, non habentes intellectum multum elevatum*» (55).

Por consiguiente, la claridad portentosa del proceso matemático, debida no solamente al orden, sino, y principalmente, a la proporción del objeto con la estructura de nuestro conocimiento, por una parte; y por otra, la educación matemática que con frecuencia implica una verdadera indisposición para recibir todo lo que trasciende a la cantidad engendrada por el concurso de una imaginación exuberante y un entendimiento empobrecido en su fuerza abstractiva: he aquí los factores que intervienen en diversa medida, pero eficazmente, a preparar el camino al matematismo desbordante cual hemos visto insinuado con cierta timidez por Descartes y defendido vigorosamente

tentiam et actum, et huiusmodi: et sic patet, *quod mathematica consideratio est faciliior et certior quam naturalis et theologica, et multo plus quam aliae scientiae operativae, et ideo ipsa maxime dicitur disciplinaliter procedere...*»

(53) «Ceterum ea cognitio cui subiectae res sunt *partim abstractae*, mathematica et scientia de anima nuncupantur. Etenim mathematicarum rerum substantiam *affinitate quadam et interstitio utriusque naturae ancipitem esse atque intermediam autumant*, eo quod si *universalitatem atque in communi spectes, materiae sint expertes*, si demum ipsum *discretionemque particularem ac sensibilem a materia, disiungi atque avelli non possint*», THEMISTIUS, *Paraphrasis in Aristotelis librum Physicorum*, fol. 14a; Venetiis, 1549.

(54) *Metaph. Ia*, c. III, 3; 995a.

(55) *In II Metaph.*, lect. V, n. 334.

samente por Spinoza y el materialismo monista que le sigue de cerca.

Pero ni es racional, ni es científico exigir en toda clase de materias la misma claridad y evidencia que es legítimo esperar de las matemáticas.

Ello equivaldría a pecar directamente contra el método y contra la lógica, pues se cierra voluntariamente el camino que lleva a la posesión de la verdad. Pecado, y muy grave, es permitir que se filtre la imaginación, fuente y raíz de la inmovilidad subjetiva con que el matemático posee su ciencia, en el orden superior de lo metafísico y trascendente (56); pues siempre será verdad, y la observación es del Angélico, que mientras la demostración matemática se resuelve en un juicio sobre representaciones imaginarias y en todo conforme a ellas (57), no puede existir demostración metafísica que merezca ese nombre, sin superar los datos de la fantasía: «Uti ergo possumus in divinis sensu et imaginatione sicut principiis nostrae considerationis, sed non sicut terminis, ut scilicet talia iudicemus esse divina, qualia sunt quae sensus et imaginatio apprehendit» (58).

De todo lo dicho se desprende que la acusación, frecuente en Spinoza, contra todos los sistemas distintos del suyo propio de que son telas de araña tejidas por la fantasía para cautivar inteligencias incautas, no solamente nada tiene que ver con el tomismo, mas también, si nos empeñamos en acentuar la dirección que las matemáticas imponen a su sistema, se verá que el Angélico las devuelve muy justamente contra él.

(56) «.. Peccant qui uniformiter in tribus his speculativae partibus—la metafísica, las matemáticas y la filosofía natural—procedere nituntur» (*In Boet. De Trinit.*, q. 6, a. 2, corp.).

(57) «Quaedam vero sunt quae quarum iudicium non dependent ex his quae sensu percipiuntur, quia quamvis secundum esse sint in materia sensibili, tamen secundum definitivam rationem sunt a materia sensibili abstracta. Iudicium autem potissimum de unaquaque re fit secundum eius definitivam rationem; sed quia secundum definitivam rationem non abstrahunt a qualibet materia, sed solum a sensibili, et remotis conditionibus sensibilibus, adhuc remanet aliquid imaginabile, ideo in talibus oportet quod iudicium sumatur secundum id quod demonstrat imaginatio. Huiusmodi autem sunt mathematica. In mathematicis enim oportet cognitionem secundum iudicium terminari ad imaginationem, non ad sensum, quia iudicium mathematicum superat apprehensionem sensus» (*In Boet. De Trinit.*, l. cit.).

(58) *Ib.*, l. cit.

3. EL MATEMATISMO FILOSÓFICO ENTRAÑA UNA MUTILACIÓN ILÓGICA DE LA METAFISICA.

Si el buscar en todo, y por todo, evidencia matemática ha sido el espejismo, origen de tantos engaños en metafísica, esto, en realidad, no pasó de ser una actitud y disposición favorables para dar el salto en el vacío que había de ser mortal para la metafísica. Nada menos que esto significa excluir de la filosofía las *causas extrínsecas*. Grave es la mutilación, pero no lo sería tanto si el *objeto* y *método* propios de la Metafísica hubieran podido sufrir la prueba. Examinemos estos dos puntos despacio.

Santo Tomás señaló a las ciencias de la cantidad el siguiente principio metodológico: «*Mathematica non demonstrat nisi per causam formalem*» (59).

Y en otro lugar: «*In scientiis enim mathematicis proceditur per ea tantum quae sunt de essentia rei, cum demonstrent solum per causam formalem*» (60).

Así, pues, la esencia, la causa formal, la definición de la cantidad o de alguna de sus especies, son el punto de arranque y el principio cognoscitivo de las ciencias matemáticas. Las causas extrínsecas eficiente y final son completamente ajenas al proceso matemático.

¿Y por qué las matemáticas excluyen las causas extrínsecas? ¿Es ello debido a leyes generales y trascendentes que engloban todo género de conocimiento verdaderamente científico o, por el contrario, este procedimiento es específico de las ciencias matemáticas y consiguientemente determinado por el carácter peculiar de su propio objeto?

Aquí está el nudo del problema. De la solución que se le dé dependerá si en efecto es científicamente justo, como pretende el matematismo, desterrar de la filosofía las causas extrínsecas.

Aristóteles afirma tajante acerca de la *causa final* y de la *apetibilidad del bien*, que si son desconocidas por las matemáticas ello es porque *la materia* y el *movimiento*, únicas bases que serían capaces de fundamentar su valor matemático, no entran por ningún concepto dentro del campo de la cantidad (61).

(59) *I Phys.*, lect. I, n. 5.

(60) *In Boet. Den Trinit.*, q. VI, a. I, ad I^a quaest.

(61) «*Quo namque modo possibile est motus principium in immobilibus esse*

La misma razón da Santo Tomás: «Ex hoc enim quod finis non potest esse in rebus *immobilibus*, videtur procedere quod in scientiis mathematicis, *quae abstrahunt a materia et motu*, nihil probatur per hanc causam finalem» (62).

Para la causa *eficiente* el Angélico halla idéntico motivo y la des- tierra del terreno matemático en cuanto tal. Si la cantidad matemática abstrae de la sustancia corpórea, material y movable, en la que únicamente puede *realizarse*, es evidente que abstrae asimismo del *ser* y de la causa eficiente del *ser*. «*Et idēo in scientiis mathematicis non demonstratur aliquid per causam agentem*» (63).

De todo lo cual se desprende — y es doctrina de Santo Tomás — que la Filosofía Natural, además de demostrar sus asertos mediante la definición o causa formal de su sujeto, puede hacer uso de las causas eficiente y final. «Probatur in scientia naturali, quae est de rebus mobilibus, aliquid per *rationem boni*» (64). Sobre la causa eficiente: «Scientia naturalis procedit ex his quae sunt magis nota quod nos, et minus nota secundum naturam; et demonstratio quae est *per signum*, vel *per effectum*, magis usitatur in scientia naturali» (65).

Es, pues, evidente que el método matemático, en cuanto desconoce las causas extrínsecas, no tiene de por sí valor científico universal.

Queda sin embargo flotando en el aire una duda. Y es que la doctrina de Santo Tomás parece dejar malparado nuestro razonamiento en favor de una metafísica integrada por causas eficientes y finales. La dificultad salta a la vista. Si éstas escapan a la consideración del matemático, porque en cuanto tal *hace abstracción de la materia y del movimiento*, a fortiori debemos alejarlas de la Metafísica cuyo objeto supera con mucho en inmaterialidad y abstracción al objeto de las matemáticas.

aut boni naturam? si quidem omne quodcumque per se et propter suam ipsius naturam bonum sit, finis est, et ita causa, quoniam illius gratia cetera et fiunt, et sunt, finis autem, et cuius causa, actionis cuiusdam finis sit; et omnes sane actiones cum motu. Quare in immobilibus non poterit contingere hoc principium esse, neque esse quidquam per se bonum. Unde in mathematicis nihil per hanc causam probatur...» *Metaph.* II, c. 2, 1-2; 996 a.

(62) *In III Metaph.*, lect. IV, n. 375, Cfr. I, q. 5, a. 3, ad 4.

(63) I, q. 44, a. 1, ad 3.

(64) *In III Metaph.*, l. cit.; «Naturalis autem per omnes causas» (demonstrat) *In I Phys.*, lect. I, n. 5.

(65) *In Boet. De Trinit.*, q. VI, a. 1, ad 1^a quaest.

La solución de la dificultad no es trabajosa. Al menos no debió parecerlo a Aristóteles. Había escrito que la razón por la cual no tienen cabida en la especulación matemática las causas extrínsecas es su abstracción de la materia y del movimiento. No obstante afirmación tan categórica, escribe a renglón seguido que la Metafísica es *la ciencia del bien y del fin*: ἡ τοῦ τέλους καὶ τάγαθού ποιότης τοῦτου γὰρ ἔνεκα τᾶλλα (66). Aun más. En el L. XI de la Metafísica demuestra la existencia de un ser eterno, sustancia, acto e inteligencia que, siendo en sí inmutable, mueve, es causa eficiente del movimiento y razón finalizadora de todas las cosas (67). Naturalmente, Santo Tomás, por su parte, nada tiene que oponer al Filósofo (68).

¿Cómo, pues, se compagina que la abstracción de la materia no excluya de la Metafísica lo que rechaza de las matemáticas?

En la doctrina aristotélico-tomista no existe antinomia real; todo se armoniza en un ensamblaje perfecto. Fijémonos, ante todo, en la *cantidad* matemática. El *fin* de la cantidad, de tenerlo, no puede ser otro que el que le prestan la materia y el movimiento; porque el bien y el fin suponen la *existencia real*, y la cantidad solamente puede encarnarla en él la sustancia natural, corpórea, sujeta a mudanzas. — Lo mismo tenemos que decir de la *eficiencia*. «Ratio boni praesupponit rationem causae efficientis» (69); luego la eficiencia postula el *ser*. De todos modos «agere sequitur esse».

(66) *Metaph. II*, c. II, 4; 996 a.

(67) He aquí las palabras de Aristóteles en la versión latina: «Est igitur aliquid etiam, quod movet. Quum vero id, puod movetur, et movet, medium sit, est etiam aliquid, quod aeternum, substantia et actus est. Movet autem hunc in modum id quod appetibile est, et quod est intelligibile, ita movet ut ipsum non moveatur: horum prima, eadem; namque expetibile id est quod pulchrum apparet; quod autem voluntate expetibile primum, id est quod omnino pulchrum... Principium enim intellectio... At vero, quod pulchrum et quod per se expetibile, in eadem serie: et est optimum semper, vel proportione, id quod primum. Quod vero in immotis est id cuius causa, divisio declarat: est enim id quod cuius causa, quorum alterum est, alterum non est. Movet autem ceu id quod amatur; motum autem cetera movet» (*Metaph. XI*, c. VII, 2, 4; 1072 p).

(68) «Metaphysica demonstrat per causam formalem et finalem praecipue, et etiam agentem» (In I Phys., lect. I, n. 5). «Sed quamvis ipsae (primae substantiae) sint immobiles secundum seipsas, sunt tamen causa motus aliorum per modum finis: et ideo ad hanc scientiam, in quantum est considerativa primarum substantiarum, praecipue pertinet considerare causam finalem, et etiam aliquammodo causam moventem». (In III Metaph., lect. IV, n. 384), Cf. In XII Metaph., lect. VI, n. 2517 s; lect. VII, 2519 ss.

(69) I, q. 5, a. 4, corp.

Ahora bien, «*mathematica accipiuntur ut abstracta secundum rationem, cum non sint abstracta secundum esse*» (70); la cantidad, según su ser matemático, prescinde de la materia en la cual realiza su existencia y en la que *únicamente* subsiste. Luego tiene que prescindir *totalmente* de las causas final y eficiente. En una palabra, la abstracción «*secundum rationem*» priva a las matemáticas de la única fuente de las causas extrínsecas, esto es, del «*esse*» en que la cantidad subsiste (71).

Pero tratándose de *entes metafísicos* el caso es muy distinto. Abstraen como la cantidad matemática, y mucho más que ella, de la materia y del movimiento, puesto que prescinden incluso de la *materia inteligible*. Es asimismo verdad que, contrariamente a lo que ha pretendido Platón, ningún universal, sea el que fuere, natural, matemático o metafísico, puede subsistir en su misma universalidad. Pero no es menos cierto que pueden existir, y existen realmente, *individuos* en el grado en que les coloca la abstracción formal metafísica. Dios y las formas separadas son *individuos subsistentes* que abstraen de toda materia, aun de la inteligible; esto es, son entes metafísicos que realizan el ser, o subsisten, aun en su propia abstracción.

Por consiguiente, si hemos excluido de las matemáticas las causas extrínsecas por ir éstas enraizadas en el ser real y subsistente de la materia sujeta a cambios y mudanzas, por la misma razón es preciso introducirlas en la metafísica. Dígase lo mismo de la Filosofía Natural. Pues aunque al ser natural o físico no corresponde abstracción alguna de la materia que le sea propia, subsiste realmente en los individuos materiales sujetos a movimiento, lo cual basta para fundamentar sólidamente la eficiencia y la finalidad (72).

En conclusión: De la ignorancia que profesa el matemático acerca de las causas extrínsecas no es responsable ley alguna de metodología general que deba aplicarse indistintamente a toda clase de cono-

(70) I. q. 44, a. 1, ad 1.

(71) Platón, que como es sabido, «*credidit quod modus rei intellectae in suo esse sit modus intelligendi rem ipsam*» (D. THOM., *In I Metaph.*, lect. X, n. 158), enseñó consecuentemente que las cantidades matemáticas, números, líneas, planos y cuerpos subsisten *per se* y son abstractas *secundum esse*, no solamente *secundum rationem*. Seguiríase de aquí que las matemáticas como la metafísica y la Filosofía Natural, no pueden hacer abstracción del fin y de la eficiencia. Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* I, c. VI, 3; 987a. D. THOM., *In I Metaph.*, lect. X, n. 157 ss.

(72) Léase sobre el particular a CAYETANO, *In I*, q. 5, a. 3, nn. III y IV.

cimiento científico, antes por el contrario, debemos atribuirla a la estructura del todo peculiar de su objeto específico.

Por lo expuesto se echará fácilmente de ver cuán irrazonable y sin sentido es la posición del matemático al introducir subrepticamente su método propio en la esfera de lo trascendente. Tan absurda es la negación de la existencia de las causas eficientes y finales como la negación de la existencia del movimiento de traslación de los cuerpos, la aparición de unos, la destrucción de otros, el calor, el peso atómico y las propiedades todas físico-químicas de los elementos, porque nada de eso entra en el punto de vista bajo el cual el geómetra mira el mundo de la realidad.

No, las matemáticas ni pueden afirmar, ni pueden negar nada de eso; simplemente lo ignoran. Su campo de visión está limitado por dos líneas infranqueables: el mundo físico y el mundo metafísico. Supongamos que un filósofo bien impuesto en ciencias naturales pero incapacitado para trascender el concepto de línea y de circunferencia *materiales* o *físicas*, se atreviera a poner en duda el teorema geométrico según el cual una recta no puede cortar en más de dos puntos la circunferencia; o que sostuviera ser imposible que la tangente a la circunferencia tenga solamente un punto común con ella. El matemático no podría menos de sonreír viendo cuán groseramente pueden llegar a confundirse la línea y circunferencia físicas, términos de la materia, con la línea y circunferencia matemáticas. Pues motivos más fuertes asisten al metafísico para deshechar como vanas las ingerencias del matemático filosofante en una esfera superior, donde entran en juego abstracciones que tienen poco o nada que ver con la extensión y los números matemáticos.

Dos ejemplos tomados de Spinoza evidenciarán los extremos a que lleva la preocupación morbosa de querer verlo todo a través de la geometría. Trátase de los conceptos esencialmente metafísicos de *sustancia* y de *causa eficiente*.

Spinoza confunde lamentablemente la idea de causa eficiente con la de causalidad formal, que ejerce la extensión respecto de sus propiedades. Y como las propiedades metafísicas no se distinguen realmente de la esencia de la extensión (73), se encuentra totalmente im-

(73) «In scientiis enim mathematicis proceditur per ea tantum quae sunt de essentia rei, cum demonstrent solum causam formalem; et ideo non demonstratur in eis aliquid de una re per aliam rem, sed per propriam definitionem illius rei» (In Boet. *De Trinit.*, l. cit.).

posibilitado para concebir toda causalidad en la que el efecto se distingue *realmente* de su causa.

No es pues de maravillarse que Spinoza, y todo aquel que de forma homogénea aplique su método a la especulación metafísica, no consiga remontarse a la existencia de un Dios personal, distinto del mundo; porque existe sólo un camino que no es ciertamente el de la demostración geométrica de Descartes, sino el argumento a posteriori, subiendo de los efectos a la causa análoga y por ende distinta de los mismos. Dígase lo mismo acerca de la Filosofía Natural, que forzosamente tendría que replegarse a las trincheras de la causa puramente formal, mientras que sus horizontes en el aristotelismo tomista se agrandan extraordinariamente. En la Física, dice el Angélico, «in qua fit demonstratio per causas extrinsecas, probatur aliquid de una re per aliam omnino extrinsecam» (74).

* * *

Pasemos al concepto cartesiano de *Sustancia* que, corregida por Spinoza es el punto de partida de la concepción monista y atea del mundo, y se verá palpablemente las consecuencias fatales que entraña el poner al frente de la metafísica un concepto saturado de esencias matemáticas.

Viene aquí como anillo al dedo la sentencia del Filósofo: «*parvus error in principio, magnus in fine*» (75), que Santo Tomás clavó en el dintel de su opúsculo «De Ente et Essentia», para aviso de los metafísicos.

Para Spinoza, sustancia y toda sustancia, quiere decir independencia de toda causa. Como la cantidad, y toda cantidad, se dijo, es el objeto de las matemáticas, así la sustancia y toda sustancia es el objeto de la Metafísica. Pero la cantidad, tal como es considerada por el matemático, es independiente de toda causa extrínseca, incluida la eficiente. Luego la sustancia y toda sustancia, objeto de la Metafísica, es asimismo independiente de toda causa extrínseca. Luego solamente existe una sustancia, infinita, que es Dios, y Dios es todas las sustancias.

Aquí tenemos otra desviación operada por obra y gracia del matematismo. La absorción de lo metafísico por lo matemático es evidente, como evidente es asimismo el punto exacto donde el razona-

(74) *Ib.*, l. cit.

(75) *De Coelo et Mundo*, I, c. V, 2; 272a. D. THOM., *ib.*, lect. IX, n. 4.

miento spinoziano ha sufrido una fisura. Santo Tamás había escrito: «la extensión matemática aunque *tiene su causa eficiente*, no entra bajo el punto de vista del matemático el orden que entraña a esa misma causa eficiente» (76). La extensión por consiguiente, tiene sus causas, aunque lo ignore el matemático; y la sustancia predicamental está necesariamente enlazada a una causa agente de la cual recibe el ser, y a un fin determinado al que se ordena, aunque todo esto se realice a espaldas de las matemáticas, porque la Metafísica no tiene por qué perder el tiempo en contemplarles la cara.

Existe todavía aún otra razón para deshechar las vanas ingerencias del matematismo cuando pretende formular conceptos, como el de sustancia, que traspasan la esfera de su objeto y de su método. Mas por ser la más fundamental y decisiva la expondremos en un nuevo apartado.

4. ANALOGÍA METAFÍSICA Y UNIVOCIDAD MATEMÁTICA.

Por el simple título de este apartado fácilmente comprenderá el lector que nos hallamos en el centro de gravedad del matematismo filosófico. Aquí había de terminar el método matemático en su aplicación uniforme a la filosofía: la negación de la analogía como método específico de la ciencia de lo trascendente es consecuencia fatal de la disolución de ésta en la unidad perfecta de un concepto recortado según el patrón matemático.

No pertenece a este lugar la exposición, ni siquiera a grandes trazos, de la doctrina aristotélico-tomista de la analogía. La suponemos. De ella entresacaremos solamente aquellos elementos que nos puedan ser útiles para iluminar el problema que nos ocupa. En realidad únicamente nos interesa poner de manifiesto alguna de las características de la analogía de proporcionalidad propia. Sin embargo, vamos a decir dos palabras sobre la atribución y la metáfora relacionándolas con la actitud que el matematismo adopta, o debe adoptar, frente a ellas como vías del conocimiento de la realidad.

(76) «Dicendum quod mathematica accipiuntur ut abstracta secundum rationem: cum tamen non sint abstracta secundum esse. Unicuique autem competit habere causam agentem, secundum quod habet esse. Licet igitur ea quae sunt mathematica habeant causam agentem, non tamen secundum habitudinem quam habent ad causam agentem cadunt sub consideratione mathematici» (I, q. 44, a. 1, ad 3).

A) *El Matematismo y las analogías de atribución y metafórica.*—Es evidente que un método con pretensiones de allanar el camino para el conocimiento cierto y apodíctico de la naturaleza íntima de su objeto—como desea para sí la filosofía matemática—no puede hacer gran caso de la atribución, y menos todavía de la metáfora. En aquélla la forma análoga solamente es intrínseca y formalmente inherente al analogado principal, mientras en los demás—uno o varios—se resuelve en mera *denominación extrínseca*, incapaz, por lo tanto, de entreabrirnos el interior y esencia de la cosa.

Y dígase lo mismo de la metáfora. Descartes confundió esta analogía con la de proporcionalidad propia, con riesgo evidente de privar a toda sustancia, menos *la divina*, de la razón propia de sustancia, acercándose decididamente al abismo monista. Pero no es esto lo que ahora nos interesa, sino su parentesco con la analogía de atribución. Pues si bien formalmente consiste en la semejanza de dos proporciones, la razón básica de esa misma semejanza encuéntrase «*intrinsece et proprie*» sólo en una de las dos ecuaciones. Luego su valor científico es prácticamente nulo.

Este es, sin duda, el motivo por el cual Santo Tomás insiste fuertemente en la necesidad de atribuir a Dios de manera *absoluta, positiva y sustancial* (y no puramente accidental y relativa) algunos nombres tomados de perfecciones *intrínsecas* a las criaturas (77).

La ausencia de valor demostrativo que estos dos géneros de analogía revelan es de por sí sobrada razón para no tenerlas en cuenta en un método que busca siempre el grado supremo de certeza. Y sin embargo el matematismo pudiera haberse aprovechado tanto de la analogía de atribución como de la metafórica para llegar al término final de su filosofía: el panteísmo monista. Le hubiera bastado acentuar el carácter extrinsicista de ambas analogías en su aplicación a la unidad del mundo en la sustancia única. Así, por ejemplo, en la atribución: forma intrínseca sólo en el extremo o analogado principal; pura denominación extrínseca en los secundarios. En otros términos: Ser, sustancia, perfección intrínseca, solamente en Dios; en las criaturas, o en lo que llamamos criaturas, nada de todo eso como algo intrínseco e inherente.

Pero el panteísmo de línea matemática no necesitaba de argumentos analógicos, ni por otra parte puede utilizarlos. No los necesita porque tiene, como vamos a ver, en la univocidad del ser un camino

(77) I, q. 13, a. 2, corp. et ad 2; en la misma cuestión *passim*; *ib.*, q. 6, a. 4.

harto más expedito para llegar a idéntica meta. No puede utilizarlos, no sólo en virtud de la razón que apuntamos más arriba cuando decíamos que tanto la analogía metafórica como la de atribución no pueden fundar argumentaciones que pasen de *probables*, mas también porque se lo prohíbe una razón de metodología más específica. Y es que la filosofía matemática desconoce las causas extrínsecas, según tenemos tantas veces repetido, mientras que en la atribución los analogados inferiores reciben la denominación de tales por su enlace con las causas extrínsecas; es propiedad de dicha especie de analogía sacar a flote estas proporciones causales y contingentes de las existencias concretas como enseña Santo Tomás y explican magistralmente Ramírez y Manser (78). Algo parecido acontece con la analogía de proporcionalidad impropia o metafórica (79).

B) *La analogía de proporcionalidad propia*.—Es la que nos interesa enfrentar al matematismo por su carácter específicamente metafísico.

Acabamos de negar a las analogías de atribución y metafórica valor demostrativo, porque la razón análoga al no hallarse intrínseca y formalmente en todos los analogados no sabe conservar la unidad requerida para constituir el término medio. Ahora bien, lo que se predica de varios *intrinsece et formaliter* puede ser unívoco; pero ¿ha de serlo necesariamente si queremos construir la ciencia sobre bases firmes? En otros términos: la ciencia perfecta arranca de la definición de su objeto propio que es el *medio* en la primera demostración y por consiguiente es la regla normativa de todo el contenido virtual de la ciencia del sujeto en cuestión. Entonces se pregunta: ¿es preciso que la definición del sujeto de la ciencia que merezca tal nombre, revele una razón perfectamente homogénea y unívocamente predicable de todo cuanto necesariamente le está subordinado?

El matematismo filosófico responde categóricamente que sí. Para él las matemáticas son, por méritos de la claridad y certeza que po-

(78) RAMÍREZ, O. P., *De Analogia secundum doctrinam aristotelico-thomisticam*, LA CIENCIA TOMISTA, T. XXIV (1921), p. 343 ss; MANSER, O. P., *La esencia del Tomismo*, Madrid, 1947, cap. III, ss. 6, p. 492.

(79) Toda metáfora, al menos originariamente, es una semejanza *dinámica*, o como dice el P. Ramírez, «analogia secundum metaphoram... sumitur *dynamice tantum*, et ideo requiritur et sufficit habere *virtutem producendi effectus similes effectibus propriis alterius rei*» (*Ib.*, p. 341); mientras que el matematismo es la negación metodológica de toda causalidad física, particularmente extrínseca.

seen sus razonamientos, la norma de todo conocimiento verdaderamente científico. El sujeto de la ciencia debe ser definido «more geométrico», recortado a imagen y semejanza de la *cantidad matemática*, la cual es una razón incompleja, homogénea, perfectamente uniforme y, para decirlo con término clásico, *unívoca*. El concepto cartesiano de Sustancia, corregido por Spinoza, entraña precisamente este carácter de ser homogéneo y perfectamente uniforme, en el cual se disuelve todo cuanto existe sin posibilidad de distinción ni diversidad alguna.

Evidentemente, encauzada la metafísica por los derroteros de las matemáticas, presidiendo lo unívoco su mismo arranque, no puede existir: si es que por metafísica seguimos entendiendo la ciencia de lo trascendente. Para el caso lo mismo da señalarle por sujeto la *Sustancia*, como quiere Spinoza, que preferir el *Ens* de factura escolista; lógicamente deben quedarse a la mitad del camino que conduce a las alturas de lo trascendente, prendidos en las mallas de lo predicamental o categórico.

Pero ciñámonos al punto de vista bajo el cual estamos considerando la filosofía matemática. Con la estructura geométrica de ciertas mentalidades de las cuales nos hablaban Aristóteles y Santo Tomás, no cuadra la abstracción de la *materia inteligible*, apegada al univocismo predicamental. Confundir las magnitudes cuantitativas con las magnitudes ónticas, o reducir éstas a aquéllas, es encadenar lo transcendental a lo categórico, es ignorar la existencia de dos órdenes de cantidades muy diversos. Porque Santo Tomás escribe: «Duplex est quantitas. Una scilicet quae dicitur quantitas molis, vel quantitas *dimensiva*: quae in solis rebus corporalibus est. . Sed alia est quantitas *virtutis*: quae attenditur secundum perfectionem alicuius naturae vel formae... Huiusmodi autem quantitas virtualis attenditur, primo quidem in radice, idest *in ipsa perfectione* formae vel naturae... secundo autem attenditur quantitas virtualis *in effectibus formae*. Primus autem effectus formae est *esse*; nam omnis res habet esse secundum suam formam. Secundus autem effectus est *operatio*: nam omne agens agit per suam formam. Attenditur igitur quantitas virtualis et secundum *esse* et secundum *operationem*» (80).

He aquí por qué el matematismo se queda en la superficie de las

(80) I, q. 42, a. 1, ad 1.

cosas. Bajo la cantidad dimensiva, predicamental, unívoca, bulle la magnitud intensiva, ultrapredicamental, óntica, análoga. Y el matemático no se percata de su existencia, como tampoco se da cuenta de que sin ella no tendría donde afirmar sus pies (81).

No es pues de extrañar que el matematismo ignore a su vez *la diversidad* intrínseca de las cosas y las proporciones que miden *diversamente* el ser, su perfección y su eficiencia, no obstante que las matemáticas en cierta manera le indican todo eso.

El Doctor Angélico ha escrito: «Utraque autem quantitas—la dimensiva y la virtual—per multa *diversificantur*; nam sub quantitate *dimensiva* continetur longitudo et latitudo et profundum et numerus in potentia; quantitas autem virtualis *in tot distinguitur quot sint naturae vel formae*, quarum perfectionis modus totam mensuram quantitatis facit» (82). Así pues, la diversidad dentro de la cantidad dimensiva podía haber sido un peldaño para alcanzar a ver en el plano superior del *ser* la existencia de la multiplicidad de las cosas. Pero es natural que el matematismo desatienda cualesquiera insinuaciones que impliquen una amenaza contra la unidad perfecta o univocidad del objeto que ha forjado para la metafísica.

Esto mismo sucede con las proporciones metafísicas que reducen parcialmente a unidad la multiplicidad y diversidad de los seres. Era de esperar que matemáticos de la talla de Spinoza y Descartes abrieran camino a la analogía metafísica, estando como estaban excelentemente equipados para ello. Y la razón es por demás obvia. La analogía, las proporciones, las igualdades entre proporciones, donde lo múltiple y diverso se ve reducido a unidad proporcional sin perder por ello el carácter de multiplicidad, son conceptos que juegan un papel de primerísima importancia en matemáticas (83). No

(81) Esto es, sin el *ser análogo* todos los predicamentos y todos los predicables se derrumban, según aplicación de la doctrina de Santo Tomás (I, q. 3, a. 5; I. C. Gent., c. 25). Para el matemático sería de consecuencias catastróficas, pues no podría distinguir las ciencias del número de las ciencias de la dimensión, ni hablar de geometría lineal, plana, etc. Sin analogía no existen *diferencias*, ni principio de *diversidad* alguno. En fin, son imposibles las ciencias, matemáticas, y no matemáticas.

(82) *Quaest. Disp. De Verit.*, q. 29, a. 3.

(83) Así en la ecuación $4:12 = 5:15$ es evidente que se verifica *lo uno en lo diverso*. Los números son específicamente distintos y sin embargo existe entre ellos cierta unidad e identidad proporcional en el número 3.

obstante, en vano buscaríamos en la filosofía de inspiración geométrica la unidad proporcional de los conceptos que barajan en esa mal llamada metafísica.

¿Qué sucedió, pues, a Spinoza, para descartar de la Filosofía Primera lo que utilizaba constantemente en matemáticas? La contestación es, y será, siempre, la misma: el univocismo categórico que da vida a la cantidad le prohibía recabar para el sujeto de la Metafísica una razón ni totalmente idéntica, ni totalmente diversa capaz de fundir y contener actualmente en la unidad proporcional del ser los distintos modos del ser, en que vienen, cada uno a su manera, a encarnarlo.

En el fondo de esta cuestión encontramos siempre una preocupación noble, pero exagerada. Es la de cimentar con los materiales más resistentes la certeza de la ciencia y de sus demostraciones. La piedra angular de la demostración es la *identidad* de los extremos con el término medio. Pero cuando la razón formal de este último no es *una*, sino varia, diversa, multiforme, en lugar de los tres términos de la demostración nos hallamos con cuatro, por lo menos, viniendo a parar en lo que llaman *fallacia equivocationis*.

Esta es la objeción más poderosa que el matematismo presenta contra la metafísica aristotélica: la causa de ser un sistema tejido de sofismas por llevar en las entrañas de su mismo objeto—el ser análogo—la «equivocatio».

A Escoto parece haberle impresionado esta objeción. Tanto, que sospechamos que para el Doctor Sutil la ciencia de los análogos es imposible. Así se desprende de su doctrina sobre el concepto unívoco conjugada con aquella en que mantiene la *univocidad del ser* como elemento necesario al conocimiento natural de Dios.

Razonemos esta afirmación. Por concepto unívoco entiende Escoto aquel que «ita est unus, quod eius unitas sufficit ad contradictionem, afirmando et negando ipsum de eodem. Sufficit etiam pro medio syllogistico, ut extrema unita in medio sic uno, sine fallacia equivocationis, concedantur inter se unum» (84). A primera vista parece como si el Doctor Sutil solamente afirmase el valor del concepto unívoco como medio demostrativo, sin definir su parecer sobre el concepto propiamente análogo. Pero debemos tener en cuenta

(84) *Ox. I*, dist. III, q. 2, resp. aliter ad 1 quaest., n. 5; (París, 1893), Tom. IX, p. 18a.

otros extremos sobre los cuales su posición no deja lugar a duda. Así, por ejemplo, escribe: «Deus non est a nobis *cognoscibilis* naturaliter nisi ens sit univocum creato et increato...» (85).

Además, en vano buscaríamos en Escoto junto a la univocidad del ser con respecto a Dios y a las criaturas los trazos que revelan una verdadera analogía de proporcionalidad. Admite, ciertamente, la analogía del ser a Dios y a las criaturas, a la sustancia y al accidente, pero los caracteres que valoran esa analogía pertenecen todos ellos a la esfera de la *attributio*, no de la proporcionalidad propia. La analogía de proporcionalidad propia del ente en el orden indicado queda substituida, absorbida, por la univocidad del mismo. En una palabra, el ser predicado de Dios y de las criaturas es razón *perfectamente una*, jamás una *secundum proportionalitatem* (86).

Así pues, según Escoto, el término medio análogo lleva en la entraña el germen de la disgregación y de la heterogeneidad; heterogeneidad que revela una falta de consistencia tal que ni siquiera resiste la prueba del principio de identidad, piedra de toque de la demostración. Por donde se ve que entre Escoto, por un lado, y Spinoza y la filosofía de inspiración matemática por otro, existe un paralelismo metodológico casi perfecto, pues a fin de salvar a la Metafísica como ciencia se creyeron en la necesidad de asignarle por objeto el *ens*, o la *substantia*, unívocos.

¿Qué decir a esta dificultad? ¿Habremos de conceder que la Metafísica, en general, y la Teodicea, en particular, no pueden demostrar nada si no están enraizadas en el Ens Univocum?

Responder afirmativamente valdría tanto como dar un paso tan decisivo como peligroso por la senda de Spinoza, cuyo término no puede ser otro que el monismo panteísta. Así lo advirtió, según ya hemos dicho, Jacobi.

Es preciso, por lo tanto, sostener con decisión que la analogía del sujeto de la Metafísica, llámese éste Ser o Sustancia (para combatir el matematismo filosófico es lo mismo), mantiene debidamente el principio de identidad base del raciocinio y del procedimiento científico más exigente. Lo que pasa es que quienes formulan la dificultad expuesta no han visto a través de la diversidad y multiplicidad

(85) *Ib.*, q. 3, ad 2^o art., n. 9, p. 109.

(86) Cf. *Ib.*, l. cit.; y en la dist. VIII, q. 3, p. 580 ss.

de los analogados, de todo punto necesarias para sortear el escollo monista, la unidad e identidad proporcionales de los mismos que la demostración reclama para sí.

No nos detendremos en explicar y probar este aserto porque este trabajo ya se va haciendo un poco pesado. Nos limitaremos a transcribir unas palabras del Cardenal Cayetano, el profundo escudriñador de los problemas de la analogía, que derraman un torrente de luz sobre el fondo de la dificultad que nos ocupa. Por otro lado, advertimos que el gran comentarista en el texto que vamos a transcribir no hace otra cosa que resumir la doctrina de sus maestros Aristóteles y Santo Tomás (87).

Escribe, pues, Cayetano: «Rationes enim analogi (ut superius etiam diximus), possunt dupliciter accipi: Uno modo secundum se, in quantum ad invicem distinguuntur, et ea quae conveniunt eis ut sic, seu ex hoc. Alio modo, in quantum eadem sunt proportionaliter. Primo modo acceptae, vitium aequivocationis inducerent, si quis eis uteretur, ut patet. Secundo autem modo eis utendo, peccatum nullum incurritur: eo quod quidquid convenit uni, convenit et alteri proportionaliter; et quidquid negatur de una, et de altera negatur proportionaliter: quia quidquid convenit simili, in eo quod simile, convenit etiam illi, cui est simile, proportionalitate semper servata» (88).

Luego son posibles la ciencia de los análogos y la Metafísica presidida por el Ens analogum. Luego la ciencia de lo trascendente que Spinoza pretendió edificar sobre la *Substantia*, vaciada en el molde de un concepto absolutamente indivisible, y totalmente homogéneo, «simpliciter unum», como lo es el de la cantidad matemática, no puede alegar en su favor el monopolio de un principio de metodología general, cual es el de la identidad de los extremos en el término medio.

Y claro está que la metafísica tomista arrancando del polo opuesto al matematismo tiene forzosamente que llegar a conclusiones totalmente diversas. Si la metafísica matemática partiendo de la unidad perfecta del concepto de sustancia no puede menos de abocar monismo materialista y ateo, la metafísica que se mueve en la esfera de la unidad «secundum quid» o proporcional de la multiplicidad de los seres jamás podrá encontrarse en el término final del desarrollo ló-

(87) Cf. CAIETANUS, *De Nominum Analogía*, c. 10, n. 107 ss.; ed. N. Zammit, Romae, 1934, p. 81 ss.

(88) *Ib.*, l. cit., n. 106. p. 80 s.

gico de sus principios sino con el Dios trascendente, distinto del mundo, inmaterial, libre, providente, etc. En una palabra, de objetos formales diversos y opuestos, que originan principios formalmente diversos y opuestos, lógicamente no pueden deducirse sino conclusiones diametralmente opuestas.

CONCLUSIÓN,—Hemos dado fin a nuestro trabajo. Quisimos hacer un ensayo de crítica del método matemático en su aplicación uniforme a la investigación filosófica y particularmente a la metafísica, y creemos haber dejado en claro que el matematismo es algo menos que irrefutable en sí mismo. El sistema tomado en todo su conjunto es un auténtico paralogismo. Es, desde el principio al fin, una mera petición de principio. El matematismo debe probar que su método es el único que responde plenamente a las exigencias del conocimiento científico. Y esto no lo ha hecho.

Los pensadores de todos los tiempos y de todas las escuelas han estado de acuerdo, por lo menos, sobre este punto fundamental de metodología: que el fin condiciona los medios; que los instrumentos de trabajo deben elegirse atendiendo a las condiciones del terreno que se cultiva; que no todos los cuerpos pueden someterse a los mismos reactivos: en una palabra, que el método específico de una ciencia debe forzosamente adaptarse a la materia que es objeto de investigación. Por eso los escolásticos terminaban la Dialéctica con un capítulo sobre la distinción y especificación de las ciencias y sobre los grados de abstracción, sabedores que a objetos formales diversos corresponden modos «scibilitatis» también diversos. ¿Y qué es el «lumen sub quo», la scibilitas de un objeto, sino lo que origina el método propio y específico de la ciencia que de él se ocupa?

El matematismo debiera probar que en toda clase de materias es posible encontrar certeza matemática. Esto nunca lo llegará a conseguir sin antes demostrar que toda realidad en tanto es cognoscible en cuanto lleva impreso el cuño de la abstracción matemática. Más todavía, tiene que dar alguna razón convincente de la unidad perfecta del objeto que ha forjado para la Metafísica, contradiciendo al sentido común y la evidencia reflexiva que atestigua de consuno la existencia de lo múltiple y diverso en el mundo de la realidad.

Nada de esto ha conseguido, y ni siquiera lo ha intentado, seriamente.

En fin, vanos serán los esfuerzos dirigidos contra la metafísica aristotélico-tomista si no tienen otro punto de apoyo que los datos

suministrados por las ciencias matemáticas. Colocados en este plano de visión la ciencia del Ente y de sus Causas muere por asfixia. Nunca estuvo Kant más acertado que al escribir: «Cuando se transpasan los límites de una ciencia y se entra en otra, no es un aumento lo que se produce, antes bien una *desnaturalización*» (89).

FR. MANUEL GARCIA FERNANDEZ, O. P.

Estudio General de Sto. Tomás.—Ávila.

(89) *Crítica de la Razón Pura*, Prefacio a la ed. 2.^a (1787); traducción de José del Perojo (Madrid, 1883), p. 136.

El pensamiento de Egidio Romano en torno a la distinción de esencia y existencia en las criaturas

III

ARGUMENTACIÓN DE EGIDIO EN FAVOR DE LA DISTINCIÓN REAL

1) *La diversidad de conceptos.*

Comencemos por el argumento que tiene un aspecto preferentemente lógico—sin que esto signifique la exclusión de su valor ontológico—. He aquí cómo lo viene a formular Egidio:

La esencia de la criatura puede ser perfectamente conocida en todos sus constitutivos, sin contar entre ellos la existencia, es más, excluyéndosela expresamente. Luego la esencia se ha de distinguir realmente de su existencia (1).

Y no vale replicar, como lo hacía ya Enrique de Gante (2), que tal modo de argüir nos llevaría al ultrarrealismo, porque deberíamos también distinguir entre el ser y el «unum», la luz y el lucir, el género y las diferencias, ya que se puede conocer lo uno sin lo otro...

De acuerdo, responde Egidio, en que no se ha de poner distinción real entre el ser y el «unum», pero el caso es muy diferente, porque si bien es cierto que se puede aprehender el ser sin el «unum» (3), no lo es menos que no se puede aprehender un ser que no sea positivamente uno, y esto es lo que se verifica en el caso de la esencia y existencia (4). No es concebible imaginar una esencia sin aquellas

(1) Cfr. *I Sent.* d. 19, p. 1, pr. 2, q. 2, a. 1, ad. 1, fol. 106r, col. 2; *Theor. EE*, th. 12, p. 67-70; *QEE*, q. 9, p. 70, y q. 10, p. 81, q. 11, p. 110, col. 2; *II Sent.* d. 3, p. 1, q. 1, a. 2, p. 195, col. 2; y *Quodl.* 1, q. 7, p. 16, col. 1.

(2) En sus *Quodl.* 1, q. 9, fol. 6-7; y *Quodl.* 10, q. 7, fol. 417-18 (ed. de 1518).

(3) *Theor. EE*, th 13, p. 78-81, etc.

(4) «Licet possimus intelligere ens, non intellecto uno, non tamen possumus intelligere ens. quod non sit unum; sic si idem esset in aliqua creatura essentia cum suo existere, possemus forte intelligere ipsam essentiam illam, non intellecto ejus existere, sed non possemus intelligere ipsam essentiam, quod non existeret...», *QEE*, q. 9, p. 70, col. 2.

notas que la constituyen intrínsecamente, ni aun siquiera sin sus propiedades necesarias; se podrá, sí, prescindir de ellas, pero negárse-las, no (5).

La esencia y la existencia no se han de comparar con la luz y el lucir, sino más bien con el entendimiento y la intelección (6). Ni tampoco se las puede parangonar con el género y sus diferencias específicas, que pueden ser opuestas, porque el género es tal por artificio de nuestra razón, que forma ese concepto vago e indeterminado para representar en una sola idea cosas tan dispares (7), por lo cual no significa una forma o esencia (es obvio que una esencia no puede tener constitutivos opuestos), cosa que no se puede aplicar al caso de la esencia determinada de cada criatura (8).

Salta a la vista la actitud de Egidio decididamente realista: toma la esencia de cualquier criatura, la analiza en sus caracteres de tal, y nos asegura que entre sus ingredientes no figura la existencia; téngala o no la tenga de hecho, siempre será algo que no la constituye en su razón de esencia, porque ésta tiene las mismas notas constitutivas en cualquier estado que se la considere: «Cien francos existentes, observa el P. de Munnynck, haciendo suyo un pensamiento de Kant, no contienen ni un céntimo más que cien francos concebidos. La actualidad nada añade a lo actualizado, sino el transportarlo a

(5) «Quare si essentia creaturae et ejus esse dicunt unam et eandem rem, poterit forte intelligi essentia, non intellecto esse..., sed quod possit intelligi essentia cum opposito ejus quod est esse, hoc est impossibile», *QEE*, q. 12 p. 99, col. 1. CAPRÉOLO repite casi «ad pedem litterae», esta misma argumentación en sus *Defensiones theologicae in I Sent.* d. 8, q. 1, a. 1, p. 309 (ed. Turonibus, 1900).

(6) «Sed ne laboremus in aequivoco, dicamus quod quodam modo sic se habet essentia et esse sicut intelligentia et intelligere...», *QEE*, q. 9, p. 66, col. 2. Quizá inspirado en Sto. Tomás, que escribe: «eodem modo comparatur intellectus ad intelligere sicut essentia ad esse», en su *Compendium theol.*, c. 30. Cfr. I, q. 34, a. 1, ad. 2.

(7) «Sic enim (genus) respicit unam essentiam sicut aliam, et sic unam speciem sicut aliam, sed per intellectum intelligitur esse quid abstractum a qualibet specie. Et quia hoc agit intellectus, ideo genus non realiter sed secundum intellectum dicitur differre a specie, sed essentia cujuslibet creaturae de se intelligitur non habere esse...», *II Sent.* d. 3, p. 1, q. 1, a. 2, p. 195; cfr *QEE*, q. 9, p. 75, col. 1-2.

(8) «Quia animal non dicit rem unam nec formam unam, ideo potest intelligi cum utroque oppositorum; sed si animal diceret rem unam et posset intelligi cum utroque oppositorum, de necessitate differret re ab utroque oppositorum... Igitur cum illa eadem essentia secundum rem, quae habet esse, possit non esse, vel possit intelligi cum opposito ipsius esse, quia nihil potest intelligi cum opposito sui ipsius, oportet quod realiter differat ab esse». *QEE*, q. 12 p. 110, col. 2.

otro orden de seres» (9). Y así es en verdad: la existencia es algo intrínseco ciertamente a la esencia actual *en cuanto actuali*, pero no a la esencia *que es actual*, (formalmente considerada), a la manera que el pensamiento es intrínsecamente constitutivo del alma pensante en cuanto tal, pero no del alma que piensa, y el alma es parte intrínseca del cuerpo animado en cuanto tal, pero no del cuerpo que está animado (son ejemplos).

2) *La participación.*

Recientes y minuciosos estudios van destacando cada vez más el papel primordial correspondiente a la doctrina de la participación en la sistematización metafísica llevada a cabo por el Angélico, en la que hace de piedra angular, siendo ella quizá «la última razón metafísica de la noción tomista de criatura» (10).

Tocante a Egidio R., el P. Fabro reconoce que esta idea «ocupa el puesto central en su metafísica» (11), al menos en sus *Theor. EE.* —única obra por él consultada—, y nosotros hacemos gustosos nuestra tal afirmación, como expresión fiel del pensamiento egidiano, reflejado bien a las claras en el primer teorema de su obra más metafísica, que dice así: «Omne esse vel est purum, per se existens et infinitum, vel est participatum in alio receptum et limitatum» (12) y en estas otras: «*Prima enim facie dividimus ens in ens per essentiam et per participationem*» (13).

Dejando a un lado las cuestiones históricas acerca del origen y significado de la participación en su principal representante Platón y pensadores sucesivos, examinemos el sentido y alcance que le pertenece en el pensamiento de Egidio en orden al problema que intentamos desarrollar,

Participar, dice Egidio, tomando pie del origen etimológico de la palabra, «parti-cipare», o sea, «partem-capere», significa tener una

(9) DE MUNNINCK, *L' idée d' être*, en «*Revue Néoscol. de Phil.*», 1929, p. 188-89. Véase ARNOU, *Metaphysica generalis*, Romae, 1939, p. 127; RAEYMAEKER, *Metaphysica generalis*, p. 127, y MARITAIN, *Songe de Descartes*, p. 203, donde nos aseguran lo mismo...

(10) P. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tomaso d'Aquino*, Milano, 1939, p. 25. Véase el estudio casi simultáneo de GEIGER, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1942.

(11) Op. cit., p. 258.

(12) *Theor. EE*, th. 1, p. 1.

(13) *QEE*, q. 11, p. 90, col. 1,

parte de algo, de un todo, y no poseerlo en su plenitud y totalidad (14). Quien participa, recibe y posee una parte de la cosa o perfección de que se trate, y por lo mismo es algo imperfecto, incompleto, deficiente, parcial, mermado, de grado inferior (15).

Además, la participación implica la idea de cierta afinidad y *semejanza* entre quien participa y quien posee la perfección en su plenitud, o entre la perfección plena y la perfección participada, común a todos sus términos (16), pero sin que tal semejanza llegue a identidad o igualdad (17); y porque en uno se encuentra incompleta, al parangonarla con la perfección pura, la encontramos «rebajada» (18).

Dejando a un lado la participación de orden lógico, existente entre los diversos géneros y especies, veamos cuáles son, a juicio de Egidio, los requisitos indispensables para hacer inteligible la participación de orden ontológico o real (19). Helos aquí resumidos en breves palabras por nuestro autor: «*Omnis participatio est per modum potentiae vel per modum actus*» (20), es decir, que toda participación ha de verificarse en cuanto que una perfección (acto) se comunica a una cosa, o bien en cuanto que una cosa (potencia) la recibe (participación activa y participación pasiva). La potencia, y sólo ella, puede participar el acto, que es perfección de suyo, mientras que la potencia es aptitud para recibirlo (21); no puede haber acto partici-

(14) «Hoc est enim participare, quasi partem capere et habere diminutum esse», *QEE*, q. 9, p. 65, col. 1.

(15) «Hoc est participare, quasi partem capere; quod enim totum in se primo habet, non participat illud, sed habet plenitudinem ejus». *QEE*, q. 11, p. 87, col. 2, y *Theor. EE*, th. 4, p. 17. Cfr. *Theor. EE*, th. 1, p. 2, y *II Sent.* d. 1, p. 1. q. 3, a. 3, p. 44, col. 2, donde insiste siempre en ese aspecto de perfección «mermada» por el solo hecho de ser «participada».

(16) «Est ergo diligenter notandum, advierte Egidio, quod habere perfectiōnes participative sit *vere* esse tale et *vere* esse perfectum», *Quodl.* l. 5, q. 14, p. 309, con lo que ahuyenta de sí el extrinsecismo platónico.

(17) «Participatio non dicit similitudinē quamdam sed similitudinē imperfectam», *QEE*, q. 9, p. 65.

(18) «Oportet igitur quod prius aliquid sit essentialiter imperfectum, et postea comparatum ad aliud, respectu illius dicatur diminutum», *QEE*, q. 9, p. 65, y q. 11, p. 88.

(19) Cfr. *Theor. EE*, th. 4, p. 18.

(20) *QEE*, q. 11, p. 87.

(21) «Diligenter est advertendum quod potentia semper participat actum... et non proprie e converso... Semper potentia participat actum, actus vero secundum quod huiusmodi non participat alio, quia potentia ut potentia habet recipere; actus vero secundum quod huiusmodi est nullius receptivus», *Theor. EE*, th. 4, p. 17.

pado,—lo que equivale a decir, limitado, imperfecto,—sino a condición de ser recibido en una potencia, de él realmente distinta, por ser inconcebible que un acto sea por sí solo razón de su finitud e imperfección en el mismo orden en que es acto (22): el acto subsistente puede y debe llamarse perfecto y acabado, o infinito en su orden, y no participado (23). Acto y potencia son pues los dos pilares que sostienen toda la doctrina egidiana de la participación, como se irá viendo cada vez más a las claras. Veámoslo en concreto, ciñéndonos al tema que nos ocupa de momento, la participación del ser.

Que las criaturas sean en realidad seres participados, es cosa comúnmente admitida, como observaba ya Enrique de Gante (24): todos unánimemente reconocían que sólo Dios es el ser por esencia y absoluto con la plenitud de la perfección, la criatura en cambio no posee sino una determinada perfección en la misma línea del ser, como hermosamente lo expresó San Agustín en aquellas palabras: «magnum ecce *Est*, magnum *Est!* Ad hoc homo quid est? Ad illud tam magnum *Est*, homo quid est, quidquid est?» (25). Dios es el ser perfecto y acabado, que se basta a Sí mismo, y de El lo recibimos todos los demás (tanto en el orden natural como en el sobrenatural son perfectamente verdaderas aquellas palabras del Evangelio: «de plenitudine Ejus nos omnes accepimus», S. Juan, c. 1, v. 16). Y a la verdad, nos asegura Egidio, no hay mejor camino para formarse una idea menos inadecuada de Dios, que el imaginárnoslo como el ser puro y subsistente, sin mezcla de ningún género (26). Egidio experimenta visible complacencia en presentarnos a Dios como el piélago infinito de todas las perfecciones contenidas en su Ser, fuente inagotable de donde mana el ser que se comunica a las criaturas, que son

(22) Cfr ex. gr. *QEE*, q. 11, p. 88; *I Sent.* d. 48, pr. 1, q. 1, fol. 239v, col. 2; *Theor EE*, th. 2, p. 7-8, etc.

(23) «Si enim esset aliquis actus, qui non esset in potentia receptus, nec esset aptus natus recipi, ille non esset nisi actus, ac per hoc esset infinitus actus», *QEE*, p. 88.

(24) «Sciendum, escribe el «Doctor solemne», quod communis omnium tam philosophorum quam fidelium erat opinio creaturam, in quantum creatura est, non habere esse nisi participatum, et ideo non a se sed ab alio, quod est ipsum esse per essentiam», *Quodl.* 1, q. 8, fol. 4v.

(25) Enarratio in Psalm. 101, sermo 2, n. 10.

(26) «Non est melior via ad intelligendum primum Principium, quam intelligere quoddam ens abstractum et quoddam bonum separatum...», *QEE*, q. 1, p. 3. Cfr. item *I Sent.* d. 8, p. 1, pr. 1, q. 1, fol. 46v, col. 2.

como gotas de agua del océano inmenso de la divinidad (27). Véanse en nota algunos de los innumerables textos que a este respecto pudieran alegarse, y que podrían hacernos pensar en cierto emanatismo de mala ley, al estilo de su contemporáneo Eckart, que «reivindicaba para Dios exclusivamente la perfección existencial, y formula la tesis de que su existencia infinita y esencial es la única existencia» (28). En realidad, nada más contrario al pensamiento de Egidio que un tal panteísmo o emanatismo, que excluye con las más terminantes palabras, como es natural. En el *I Sent.* se plantea esta cuestión expresamente: «Utrum esse Dei sit esse omnium» (29), y la resuelve en este sentido: el ser de Dios puede y debe llamarse el ser de todas las cosas en sentido *causal-eficiente*, porque las produce todas; en el sentido *formal*, se debe distinguir las dos clases de formas, a saber, la intrínseca, y la extrínseca o ejemplar y denominativa; en el primer sentido, es evidente que Dios no puede ser tal, pero sí en el segundo, y concluye: «*Patet igitur quod Deus est esse omnium causaliter et formaliter, non inhaerenter sed denominative et exemplariter*» (30).

(27) «Imaginabimur enim quod Deus sit quoddam pelagus infinitae bonitatis et infinitae perfectionis. Omnes autem creaturae sunt quaedam participationes esse ejus et bonitatis ipsius, de quo esse et de qua bonitate non sunt duae creaturae participant eodem modo. Sic enim se habet esse Dei ad varias creaturas sicut infinita aqua ad diversas ampullas. Si quidem infinita aqua poneretur, et de illa aqua implerentur diversae ampullae, quaelibet ampulla secundum capacitatem suam reciperet de aqua illa, nulla tamen aquam illam comprehenderet, immo nec omnes simul possent aquam illam capere totaliter; sic quaelibet creatura participat divinum esse, nulla tamen nec omnes simul illud esse totaliter comprehendunt...» QEE, q. 2, p. 11; véase *Quodl.* 1, q. 7, p. 16. Puede verse en el P. Hocedez (Introd. a los Theor. EE, p. (71-72), algunos textos que él extracta del coment. al De Causis.

En el *II Sent.* d. 16, q. 1, a. 2, dub. later. 3, p. 15, se expresa de este modo: «Sicut sol totum suum splendorem offert cuilibet, ita Deus totam suam bonitatem offert cuilibet creaturae.. Hoc ergo modo et mare potest dici imago Dei, quia totam suam aquam offert cuilibet vasi, nullum tamen vas eam totam capit». Cfr. *ibid.*, d. 1, p. 1, q. 3, a. 3, p. 46-7, y d. 3, pr. 1, q. 1, a. 3, p. 197, etc.

(28) DE WULF, *Hist. de la Phil. méd.*, II. p. 323. Este benemérito historiador no se recata en lanzar, aunque un poco tímidamente, la misma acusación contra Egidio (*ibid.* p. 286), a pesar de que él mismo en su *Initiation à la philosophie thomiste*, Louvain, 1932, p. 68-69, se expresa exactamente como Egidio, si no con más crudeza, al exponer la participación.

(29) *I Sent.* d. 8, p. 1, pr. 1, q. 2, fol. 47r.

(30) *Ibid.* fol. 47r, col. 2.—Doctrina que repite en sus QEE, q. 8, p. 58, y q. 9, p. 76; *Quodl.* 1, q. 7, p. 16; y *Sup. de Causis*, prop. 24, fol. 81r. Véase también *II Sent.* d. 17, q. 2, a. 3, p. 74-75, etc., etc.

Y como él mismo enseña en otro lugar, a esto hemos de añadir la causalidad *final* respecto de todas las criaturas, que le compete a Dios: «est autem Deus respectu entium in triplici genere causae... scilicet, efficientis et formalis (exemplar, et forma, dice allí mismo) et finalis» (31). Nada pues de emanación ni fragmentación de la sustancia divina para explicar la participación respecto del ser divino: la criatura es un ser participado, porque no posee el ser en su plenitud, sino solamente en cuanto su propia capacidad o esencia puede recibir de la bondad del que es el Ser por esencia (32).

Y todo esto ¿qué nos dice y descubre tocante a la distinción o no de la esencia y la existencia? O mejor, ¿cómo se ha de concebir precisamente tal participación? Egidio por su parte declara categóricamente: «*Si consideratur quid importatur nomine participationis, salvare non possumus quod esse creaturae sit esse per participationem, nisi essentia substernatur ipsi esse, et nisi sit ibi realis compositio ex essentia et esse*» (33). No basta, dice, afirmar el hecho de la participación; es preciso desentrañar su contenido y aceptar los presupuestos o consecuencias que ello impone; en esto radica la divergencia entre él y Enrique de G. (34). La idea de participación implica una dualidad de cosa participada (acto) y cosa participante (potencia), como ya queda dicho, a tenor de las enseñanzas de Proclo, — «qui plus se intromisit de modis participandi» (35)—, al hablar de la participación de la unidad en las cosas (36). La criatura, insiste Egidio, no sería ser por participación sino más bien por esencia, a no haber en ella una distinción real entre el ser que participa y la esencia que lo participa (37). El ser subsistente no sería participado sino pleno y puro, total, sin límites, porque siendo el ser puro acto, no

(31) QEE, q. 1, p. 4, y de nuevo en pág. 5; item II Sent. d. 1, p. 2, dub. litter. 5, p. 85, col. 1.

(32) «Omnes creaturae... participant essentiam divinam non in se, scilicet, quod illa essentia divina, quae est simplex, dividatur per frusta vel partes, sed per quamdam similitudinem, prout ipsi essentiae divinae participative assimilatur et imparitate aequatur», II Sent. d. 17, q. 1, a. 1, ad 1, p. 40.

(33) QEE, q. 9, p. 64.

(34) «De hoc est quaestio nostra, escribe Egidio, quomodo potest esse quod creatura non sit realiter differens ab esse, et tamen participet esse», ibid., p. 65.

(35) Ibid., p. 65.

(36) PROCLO, *Elementatio theologica*, prop. 2.

(37) «Si aliquid participat esse, dice Egidio inspirándose en las palabras de Proclo, est aliquid aliud praeter esse, et participando esse existit et habet esse», QEE, q. 9, p. 65.

podrá ser limitado más que por la potencia en que se recibe: «*Nisi ergo intelligamus quod esse sit aliquid in essentia receptum, tollimus quod non sit aliquid participatum, nec in se nec respectu alterius: actui enim non competit limitatio nisi ratione potentiae in qua recipitur*» (38). Y como entre la potencia receptiva y el acto correspondiente ha de existir distinción real (39), no podremos por menos de confesar una distinción real entre la esencia y la existencia en los seres participados (40).

Con su acostumbrada acometividad impugnó Enrique de G. esta teoría de Egidio tachándola de «imaginación fantástica» (41), a lo que nuestro autor replica serenamente y con amplitud en la cuestión 9 de sus *QEE*, respondiendo a todos y cada uno de los cargos que se le hacían, convencido de que ésta es la única noción objetiva de la participación (42).

O negamos pues que la criatura deba llamarse ser por participación, o debemos afirmar la composición real de participante y participado en ella, porque no tiene sentido decir que el ser (la existencia idéntica a la esencia) se participe a sí mismo (43), conforme a lo que enseña el mismo Boecio a este respecto (44). Concluamos pues:

(38) *QEE*, q. 11, p. 88.—Téngase presente su teorema primero de *Theor. EE*, que dice: «*Omne esse vel est purum... vel est participatum, in alio receptum et limitatum*», como ya antes dejamos apuntado.

(39) «*Nam realiter differt actus a potentia, et alia res est actus et alia est potentia...*» *II Sent.* d. 27, q. 1, a 2, dub. later. 2, p. 467. Cfr *ibid.* d. 3, p. 1, a. 2, p. 192.

(40) «*Nec dici potest quod ista differentia non sit secundum rem, quia si ex hoc ponimus quod esse creaturae est quidam diminutus actus, quia non recipitur in potentia secundum suam plenitudinem, oportet quod recipiens sit re differens a recepto, aliter non reciperet ipsum diminute: non enim dicemus quod idem seipsum diminute recipiat*», *QEE*, q. 11, p. 88. Cfr *Theor. de Corpore Christi*, prop. 29, p. 49.

(41) «*Unde errat praecedens modus intelligendi esse participari a creatura, qui non est intellectus sed phantastica imaginatio*», decía Enrique en su *Quodl.* 1, q. 9, fol. 6v.

(42) «*Nec haec est imaginatio falsa, sed magis consona veritati*», *QEE*, q. 9, p. 67.

(43) «*Esse, quantum de se est, nullo alio participat. Alia ergo possunt participare esse, sed ipsum esse, quantum de se est, nullo alio participat*», *QEE*, q. 10, p. 83.

(44) «*Id quod est participare aliquo potest, sed ipsum esse nullo modo aliquo participat*», escribe BOECIO en su, *De Hebdom.*, hebd. 5 (en Egidio, *Theor. EE*, th. 4, p. 18).

«Nihil seipsum participat; si igitur creatura non est realiter differens ab esse, non est intelligibile quod participet esse» (45).

Con la participación así entendida, nos anuncia Egidio, ya podemos comprender la participación de las demás perfecciones (46), lo mismo que la contingencia y restantes imperfecciones del ser finito (47).

3) *La contingencia.*

Una somera reflexión basta para percatarse del hecho palmario del carácter contingente de la criatura: los modernos existencialistas han venido a corroborar una vez más esta verdad en lo tocante al hombre (48)—sin que ello constituya ningún descubrimiento, máxime para el filósofo cristiano.

Y ¿qué es la contingencia? Contingencia dice «libertad, posibilidad, indiferencia, insuficiencia para comenzar a ser y continuar siendo. El contingente es un poder ser y a la vez un poder no ser» (49). La contingencia nos descubre la nihilidad ontológica de la criatura, su más radical menesterosidad, que la hace incapaz de ser por sí sola sin la acción creadora de Dios, y de persistir sin su acción conservadora, cuya ausencia la reduciría a la nada, que le es propia. La criatura, en una palabra, es tal que su esencia no envuelve en sí la existencia. ¿Qué implicaciones trae esto? He aquí el resorte que impulsa a Egidio en sus pesquisas sobre la distinción real entre la esencia y la existencia (50): esa posibilidad de ser y no ser, esa in-

(45) QEE, q. 9, p. 65.

(46) «Ratio ergo quare res aliqua potest participare aliquo alio est quia participat esse, quo est; ergo participatio cujuscumque alterius praesupponit participationem ipsius esse. Nisi igitur creatura participaret esse, non participaret aliquo alio, et per consequens nihil esset in ipsa per accidens», QEE, q. 11, p. 90.

(47) «Quod habet esse participatum et terminatum non est ipsum esse, sed est in potentia ad esse et esse participat. Quod autem est in potentia ad esse, indiget aliquo alio quod faciat ipsum actu esse. Omnis igitur creatura, quia habet esse participatum et terminatum, a se non habet esse», *I Sent.* d. 19, p. 1, pr. 2. q. 2, a 1, fol. 106r, col. 2.

(48) Cfr. ITURRIOZ, S. J., *El Hombre y su Metafísica (Ensayo Escolástico de Antropología metafísica)*, Oña (Burgos), 1943.

(49) ITURRIOZ, *Ibid.* p. 171.

(50) «Tota causa quare nos investigamus quod esse sit res differens ab essentia ex hoc sumitur, ut possimus salvare res creatas esse compositas et posse creari, et posse esse et non esse», *Theor. EE.* th. 19, p. 129.

consistencia de toda criatura que puede pasar, no ya de un modo de ser a otro accidental (alteración) o sustancialmente diverso (generación, corrupción), sino también del no ser al ser (creación) y del ser al no ser (aniquilación) (51). Le es esencial esa *mutabilidad*, esa incapacidad de bastarse a sí misma.

Ahora bien, prosigue Egidio, parafraseando a San Agustín (52) toda mutabilidad e inconsistencia revela cierta indeterminación, inacabamiento (informidad), multiplicidad interna, que dé razón de tal caducidad (53), pues lo absolutamente simple goza de estabilidad perpetua, indivisión, inmutabilidad (54).

En realidad, a cada una de estas mutabilidades de la criatura corresponde una composición proporcionada: la mutabilidad o evolución accidental exige la composición de sustancia y accidente; la mutabilidad sustancial exige la de materia y forma. ¿Qué composición corresponde a esa otra mutabilidad radical? La de esencia y existencia, responde sin titubear nuestro autor. (55)

Esta composición y distinción —real, por cierto, a juicio de Egidio— es la llave de oro que nos franquea el secreto de la contingencia, el postulado irrecusable para su comprensión racional: negar tal composición equivale a cerrar los ojos y derivar por una vía muerta (56). Veámoslo más detalladamente, deslindando los dos as-

(51) «Omnes enim res creatae sunt sic mutabiles, quia sunt ex nihilo, et in nihilum posunt redigi», *QEE*, q. 9, p. 73; Cfr. *II Sent.*, d. 3, p. 1, q. 1, a. 2, p. 194.

(52) «Quaelibet mutabilitas quamdam informitatem praesupponit....» *QEE*, q. 9, p. 72.—Véase el texto de S. Agustín en *De Genesi ad litt.* lib. 1, c. 14, n. 28.

(53) «Posse perdere esse per annihilationem, et posse acquirere esse per creationem, mutabilitatem creaturae insinuat et, si mutabilitatem, et informitatem», *QEE*, q. 9, p. 73.

(54) «Si natura aliqua creata esset ipsum esse, nullo alio participare posset, esset ergo omnino simplex et per consequens omnino immutabilis etiam per naturam, quod creaturae convenire non potest», *Theor. EE*, th. 5, p. 25-26.

(55) «Sic quia per creationem quaelibet essentia creata accipit esse, per annihilationem potest perdere esse, in hac mutabilitate ipsa essentia se habebit ut quid informe, quod per esse formatur. Sicut ergo omne generabile est compositum ex materia et forma, sic omne creatile est compositum ex essentia et esse...», *II Sent.*, d. 3, p. 1, q. 1, a. 2, p. 193.—Cfr. *Theor. EE*, th. 12, p. 76.

(56) «Ergo non ponentes compositionem essentiae et esse, poterunt fugere vel cavillare, sed numquam vere salvare poterunt, quomodo omnis creatura sit mutabilis et factibilis, et quomodo per creationem accipit esse, et quomodo potest annihilari et desinere esse». *II Sent.* d. 3, p. 1, q. 1, a. 2, p. 194. Cfr. *III Sent.*, d. 5, q. 3, a. 2, p. 212.

pectos de la contingencia, a saber, primero como aptitud para ser creado, y segundo, como aptitud para ser aniquilado.

A) *Contingencia-creación*

¿Qué es la creación? Considerada, no en cuanto a su principio o Autor, con quien se identifica, sino en cuanto a su término, que es la criatura (57), es la producción de una cosa en su totalidad, sin que sus constitutivos existan previamente en modo alguno, por lo que se puede decir que es la comunicación de todo su ser a una cosa que empieza a existir (58). En virtud de su acción creadora, Dios comunica, en un efluvio de amor, el ser a lo que era nada, y con ello comienza la criatura a ocupar su puesto entre las cosas reales.

Analicemos hasta en sus últimos elementos este hecho incuestionable, siguiendo el método aristotélico y connatural al hombre, consistente en remontarse de lo sensible a lo espiritual, de lo temporal a lo eterno, de lo mundano a lo divino, de las producciones experimentales a las metempíricas y trascendentes (59). Las transformaciones naturales, que caen bajo nuestra experiencia, son accidentales unas (alteración) y sustanciales otras (generación-corrupción), a las que se ha de añadir la creación. Las primeras, como hemos dicho, nos imponen la composición de sustancia y accidentes; las segundas, la de materia y forma sustancial, realmente distintas, sin las que es imposible dar razón de tales cambios, como no pudieron darla los primeros filósofos, que la ignoraron (60). La tercera exige la composición de esencia y existencia (61). Veámoslo.

(57) Véase su *Quodl.* 6, q. 4, p. 367; *II Sent.* d. 1, p. 1, q. 3, a. 2, p. 39. En las *QEE*, q. 7, p. 43, denomina la primera creación causal, y la segunda formal.

(58) Egidio gusta de llamarla «quaedam essefactio»: «Est autem creatio, essefactio non quaelibet, sed talis essefactio, quod potentia tempore non praecedit actum, sed simul producitur cum actu», *II Sent.* d. 1, p. 1, q. 3, a. 2, p. 39. Cfr. *Quodl.* 6, q. 4, p. 363, y *QEE*, q. 7, p. 44...

(59) «Si philosophare volumus modo humano, oportet per sensibilia ad intelligibilia ascendere, et per compositionem quam videmus in rebus materialibus intelligere aliquid de compositione substantiarum separatarum, et per ea quae videmus in rerum generatione apprehendere aliquid de rerum creatione», *Theor. EE*, th. 5, p. 19.

(60) *Quodl.* 6, q. 4, p. 363-4.

(61) «...sic qui non bene vident naturam essentiae creatae, et non separant eam a suo esse... creationem salvare non possunt», *QEE*, q. 9, p. 73.

«Dicamus ergo quod sicut generatio fecit nos scire materiam esse differentem

El principio o postulado granítico sobre el que Egidio asienta su afirmación es la doctrina de la potencia y acto, a saber: *todo lo producido* (62) —*contingente, limitado*— *ineludiblemente ha de estar compuesto de potencia y acto en su razón de tal: ni el acto puro ni la potencia pura son susceptibles de producción independiente.*

No puede ser acto solo y puro, porque tal acto sería algo necesario e increado y por fuerza existente, y no contingente como ha de ser todo lo creado y creable: es inconcebible que una cosa no *sea* precisamente por razón de lo que la hace *ser*. Si no existe, la razón de ello no se ha de buscar en la existencia como tal, sino en algo que afecta a la existencia o actualidad, a saber, la potencia que la acompaña (63). Esto es lo que dió pie al Filósofo para establecer su teoría sobre la eternidad y necesidad de las formas separadas y subsistentes, que habrán de ser, a su juicio, necesariamente eternas e imperecederas (64) por carecer de materia. Sin duda que el Filósofo se engañó lastimosamente en ello, pero no es menos cierto, dice Egidio, que tal modo de pensar es perfectamente aplicable al ser subsistente, que no encierra en sí razón de potencialidad alguna (65), porque el acto puro no es susceptible de transformación, y sería contradictorio crear una cosa que fuese acto puro (66).

a forma, sic creatio facit nos cognoscere essentiam esse differentem ab esse», *Theor. EE*, th. 5, p. 19. Cfr. lo mismo *II Sent.* d. 3, p. 1, q. 1, a. 2, p. 193, y *III Sent.* d. 6, p. 3, a. 2, p. 247-48, etc.

(62) Nos advierte expresamente que esto no se ha de aplicar a la producción «in divinis» (las procesiones «ad intra»), que son de otra naturaleza totalmente diversa, cfr. *Theor. EE*, th. 5, p. 24.

(63) «Actus, secundum se et quantum est de se, semper est. Quod enim deficiat ab esse non est intelligibile, quia tunc deficeret a seipso; sed si esse desinit, hoc est per accidens, quia est tale esse quod non potest per se esse... Actus ergo et esse per se non cadit sub factione, sed solum talia sub factione cadunt, prout sunt in alio recepta», *II Sent.* d. 1, p. 1, q. 3, a. 2, p. 37.

(64) *Metaph.* lib. 9, cap. 9.

(65) «Intelligimus enim illud de esse, quod Philosophus visus est intelligere de forma, videl., quod secundum eum forma, quantum de se est, non potest non esse; si autem potest non esse, hoc est ratione materiae, in qua recipitur. Sed licet hoc sit falsum de forma, est tamen verum de esse, videlicet, quod esse, quantum est de se, non potest non esse; si autem potest non esse, hoc est ratione ejus in quo recipitur», *Theor. EE*, th. 12, p. 75; cfr. *QEE*, q. 9, p. 72.

(66) «Si enim in re facta nulla esset potentialitas, esset illa res actus purus, et non esset facta», *II Sent.* d. 3, p. 1, q. 1, a. 2, p. 193.

«Et quia implicaret contradictionem, si creabile esset tantum actus, vel si esset

Y que no venga Enrique de Gante a decirle que es un «error peligroso» el afirmar que el ser de la criatura es algo necesario (67), porque no es eso lo que Egidio enseña, sino sencillamente que la razón de tal innecesariedad o contingencia del ser de la criatura se ha de colocar, no en lo que tiene de ser o la razón de ser, sino en algo distinto de él, en la potencia o esencia (68). Suprimir la composición de potencia y acto de una cosa equivale a negar su creabilidad (69).

Ni puede ser potencia sola, porque la potencia implica carencia de acto, capacidad para él, pero no su posesión, y envuelve un absurdo flagrante tal hipótesis, por ser la negación de sí misma (70).

No ha de ser, pues, ni potencia ni acto, sino un compuesto de ambos (71), que son los principios constitutivos de todo ser causado: «*totum enim ens causatum tanquam in sua principia essentialia reducitur in actum et potentiam*» (72).

Cuidese mucho, sin embargo, del imperialismo de la imaginación, que nos hará concebir (= imaginar), la producción por separado de la potencia y del acto, para luego reunirlos: nada más erróneo y contrario a la verdad, asegura Egidio insistentemente, y los que entienden de Filosofía saben muy bien que lo que se produce no son las

potentia tantum, ideo oportet ipsum esse ex utroque compositum», *QEE*, q. 12, p. 11.

(67) ENRIQUE DE GANTE, *Quodl.* 10, q. 7, fol. 416v, y *Quodl.* 11, q. 3 fol. 445-46.

(68) «Dici potest quod nec hoc diximus-quod esse creaturae sit necesse esse; sed diximus quod esse, unde esse est, non habet quod ei accidat corruptio, nec alicui actui ut actus est», *QEE*, q. 12, p. 111.

(69) «Tollas autem quod esse non sit receptum in alio, et quod essentia sit recipiens illud, tollis omnem rationem factionis...». *QEE*, q. 9, p. 65-66.

(70) «Sic etiam potentia per se non cadit sub factione, tanquam illud quod fit... Nam quamdiu aliquid est in potentia, non est... Ad hoc ergo quod aliquid sit factum, non oportet quod sit potentia tantum, sed oportet quod ei superaddatur actus; erit ergo compositum ex potentia et actu», *II Sent.*, d. 3, p. 1, q. 1, a. 2, p. 193.—Cfr. *Theor. EE*, th. 5, p. 24.

(71) «Creatura ergo non potest esse actus tantum, nec potest esse potentia tantum, quia potentia tantum non potest actu esse; erit ergo omnis creatura composita ex potentia et actu», *QEE*, q. 12, p. 113.—«Rursus si nulla esset ibi (in re facta) actualitas, posset esse res illa possibilis fieri, sed non esset facta: quare omne factum et potentialitem et actualitatem dicit», *II Sent.* d. 3, p. 1, a. 2, p. 192.—Cfr. *Ibid.* d. 5, q. 3, a. 2, p. 212; *Quodl.* 5, q. 1, p. 262; *QEE*, q. 12, p. 105....

(72) *In I Poster.* fol. 77r.

partes sino el todo, y en el todo, las partes (73); y en esto precisa hacer mucho hincapié: «*In hoc est tota vis facienda, quia non fit nisi compositum*» (74). Ni acto, pues, ni potencia, sino más bien, acto con potencia, o por mejor decir, el compuesto de ambos, que es anterior a ellos, tanto en el orden del ser como en el del conocer (75).

Acto y potencia—con la causa eficiente que los produce (76)—se necesitan y bastan, sin que haya razón para introducir elementos intermedios, a manera de cemento o argamasa, para unirlos entre sí (77), cosa totalmente superflua en una concepción auténticamente metafísica de estos dos principios, aunque sí necesaria sin duda, en una concepción física, que supondría la creación separada de ambos

(73) «*Dicemus enim cum sapientibus Philosophis, quod proprie non fit nisi compositum ex potentia et actu*», *Hexameron*, pars. 1.^a, cap. 2, fol. 2r. col. 1.

(74) *QEE*, q. 11, ad. 4, p. 93. Cfr. *Sup. de Causis*, fol. 91r, y *II Sent.* d. 1, p. 1, q. 2, a. 2, p. 20: «*In omni ergo productione potentia fit sub actu et actus fit in potentia. Unde oportet tam actum quam potentiam esse effectus ipsius agentis; non quod aliquid istorum fiat per se, sed quia fit in alio vel sub alio*».—Véase también *I Sent.* d. 1, p. 1, q. 3, a. 2, fol. 37r, col. 2. Por no lograr hacerse cargo de esto, hubo quien se vió obligado a fingir la potencia activa de la materia y la incoación de las formas: «*Propter hanc autem difficultatem plures moderni Doctores, anxietatem animi patientes, quomodo incipiat esse forma in materia....., dixerunt aliquid de forma esse in materia ante introductionem formae, quod quidam vocaverunt inchoativum formae, quidam potentiam activam materiae*», *II Sent.* d. 1, p. 1, q. 2, a. 4, p. 29-30. (La solución consiste en que «*forma non fit, sed compositum*»).

(75) «*Dicemus ergo quod nec potentia fit per se nec actus. Facere enim potentiam esse, hoc non est facere potentiam secundum se, quia potentia non est nisi per actum. Rursus facere actum esse, non est facere actum per se, quia actus non est per se factibilis, sed si est factibilis, hoc est prout est in potentia receptus..... Nihil ergo fit nisi hoc in hoc, vel hoc sub hoc, ut potentia non fit nisi quia fit sub actu, et actus non fit, nisi quia fit in potentia. Prius ergo intelligitur actus conjungi potentiae, quam intelligatur actus fieri... Et quia actus conjunctus potentiae est quid compositum, prius fit ipsum compositum, et factione compositi intelligitur fieri actus; sic etiam prius intelligitur potentia conjungi actui, quam quod potentia fiat... Et quia potentia conjuncta actui dicit quid compositum, prius intelligitur fieri compositum, et factione compositi intelligitur fieri potentia et actus*». *II Sent.*, d. 3, p. 1, q. 1, a. 2, p. 193. Cfr. *Hexameron*, pars. 1, cap. 2, fol. 2r, col. 1.

(76) «*Dicemus ergo quod in omni factibili est tria considerare, actum, potentiam et agens*», *QEE*, q. 9, p. 75.

(77) «*Habent ergo composita indigentiam partium componentium et agentis compositionem facientis et conservantis; tertiam autem indigentiam—quam quidam phantastice imaginati sunt—non habent, videlicet, alicujus conglutinantis*», *Sup. de Causis*, fol. 71r. Cfr. *Theor. EE*, th. 15, p. 97; *In De Anima*, fol. 26r, col. 2; *De Cognit. Angel.* q. 7, p. 361.

y la subsiguiente unión. Acto y potencia son principios que recíprocamente se reclaman y complementan por sí mismos y de manera inmediata (78).

¿Cuál es la composición de acto y potencia que se ha de encontrar en todo lo creado en cuanto tal? Tres son las composiciones de tipo universal, que suelen presentarse: la de sustancia y accidente, materia y forma, esencia y existencia (79). Veamos cuál de ellas responde al problema planteado.

a) *No es la de sustancia y accidente*, por la sencilla razón de que ésta no se halla en el orden sustancial, que es lo que primeramente constituye el ser creado, pues el accidente ya lo presupone (80).

b) *Tampoco es la de materia y forma*. Egidio conocía muy bien las pretensiones de los hilemorfistas universales, que con su «famosissimum binarium» de materia y forma en todo lo creado intentaban salir del paso, excluyendo la composición de esencia y existencia (81). Tal hilemorfismo no es admisible, ya sea por su incompatibilidad con la unión sustancial de alma y cuerpo,—de lo que se colige «a fortiori» su inexistencia en los ángeles (82)—, ya sea también por repugnar a la naturaleza intelectual de éstos, cuya actividad específica es la intelección (83). Ciertamente, admitido el hilemorfismo universal, ya sería más difícil imponer la composición de esencia y existencia (84),

(78) «*Non est enim quaerenda aliqua colla, neque aliquis clavus, neque aliquod aliud ligamentum conjungens actum potentiae. Nulla enim aliqua alia intrinseca causa est quaerenda*», *Theor. EE*, th. 8, p. 41.

(79) *Quodl.* 6, q. 4, p. 364-365, y q. 6, p. 374-375, y *Sup. de Causis*, prop. 25, fol. 84v.

(80) «*Si enim non sit intelligibile quod fiat aliquid quod non sit compositum; et secundum quod loquimur de factione sic oporteat loqui de compositione, ut si per factionem fiat ipsa substantia, oportet dari compositionem quae pertineat ad genus substantiae...; huiusmodi autem non potest esse nisi compositio essentiae et esse, quae ad genus substantiae pertinet, modo quo dictum est, et reperitur generaliter in omnibus rebus creatis*», *Quodl.* 6, q. 4, p. 375.

(81) «*Fuerunt quidam magnae reputationis viri, volentes concludere omnem creaturam esse compositam ex materia et forma*», *QEE*, q. 9, p. 66. Cfr. igualmente sus *Theor. EE*, th. 20.

(82) *Theor. EE*, th. 19, p. 129-130.

(83) *QEE*, q. 9, p. 66. Véase más largamente *II Sent.*, d. 3, p. 1, q. 1, a. 1, p. 177-191.

(84) «*Et quia omnia ista —la contingencia, etc.— salvare possemus, si diceremus omnia esse composita ex materia et forma, ideo, hoc posito, forte difficile esset ostendere quare oporteret quod esse esset res realiter ab essentia differens et superaddita illi*», *Theor. EE*, th. 19, p. 129.

y quizá precisamente ellos con su composición de materia y forma querían entender la de esencia y existencia (85) aunque, tomando los términos en sentido estricto, hemos de confesar que existe oposición irreductible entre ambas composiciones, porque, aun dado por cierto el hilemorfismo universal, nos veríamos obligados a completarlo con la composición de esencia y existencia (86). Sin duda, entre ambas composiciones existen palpables analogías, y el mismo Egidio recuerda insistentemente la composición de materia y forma a los que le pedían explicaciones sobre la de esencia y existencia (87). Pero no debemos olvidar las profundas diferencias entre ambas composiciones (88), reducidas por él a las siguientes:

1) La materia preexiste a la forma — no en el sentido de que esté sin ninguna —, porque pasa por diversas formas, en cambio la esencia nunca preexiste a la existencia.

2) La materia es potencia pura; la esencia posee la actualidad esencial (*esse essentiae*).

3) Los compuestos de materia y forma pueden ser producidos por causas naturales; en cambio; los compuestos únicamente de esencia y existencia sólo pueden ser producidos por Dios.

4) La composición de materia y forma se limita a las cosas materiales; la de esencia y existencia se extiende a todas.

5) La composición de materia y forma nos da una tercera naturaleza (*tertia res*), pero no la de esencia y existencia.

6) La forma resulta como término inmediato de las transforma-

(85) «Et hoc forte voluit intelligere Avicenna, licet ad hoc directe non pervenerit, cum dixit quod in omni creatura erat compositio ex materia et forma, quia videbat omnem creaturam necessario esse compositam», *Theor. EE.*, th. 20, p. 139. Egidio en su afán conciliador llega a decir de ellos que, «solum in verbis videntur discordare a nobis», *Quodl* 1, q. 8, p. 18. En *QEE*, q. 12, p. 103, escribe: «Hanc autem compositionem ex potentia et actu vocamus compositionem ex essentia et esse; quod si aliis nominibus aliquis vellet nominare eam, de ipsis verbis et de ipsis nominibus non intendimus quaestionem facere». Lo mismo repite en su *Quodl* 6, q. 4, p. 365, y *Sup. de Causis*, prop. 26, fol. 91v.

(86) «Adhuc praeter hanc compositionem ex materia et forma, quae componeret essentiam, oporteret ponere compositionem ex essentia et esse», *QEE*, q. 13, p. 127; Cfr. *II Sent.* d. 3, p. 1, q. 1, a. 2, p. 192-193.

(87) «Sed dices: quid est ista compositio ex essentia et esse? Dicemus et nos: Quid est compositio ex materia et forma?», *II Sent.*, d. 3, p. 1, q. 1, a. 2, p. 193.

(88) «Compositio essentiae et esse cum compositione materiae et formae magnam affinitatem et similitudinem habere videtur, non tamen una est alia, sed inter hanc et illam contingit multiplicem differentiam assignari», *Theor. EE.*, th. 6, p. 26.

ciones; en cambio, la existencia en la creación no resulta de transformación alguna (89).

Mas, preguntaba Enrique de Gante, ¿cómo se puede decir que la esencia recibe la existencia, si no existe previamente? Tal composición supondría una preexistencia de la esencia, que por la creación recibe la existencia, con lo cual se termina por negar lo que se intentaba salvar, la creación (90).

Seamos razonables, y no nos dejemos llevar de la imaginación, replica Egidio: quienes así hablan, —y aún hoy son muchos—, se imaginan que hay dos creaciones, una para la esencia y otra para la existencia, y luego tendrían lugar su unión (91), y en esto se engañan de medio a medio, como ya queda dicho (92). ¿Acaso, por usar un ejemplo empleado ya por S. Agustín (93), se emite antes el sonido y luego se articula para que resulte armonioso? (94). Supongamos, prosigue Egidio, que Dios crease ahora una piedra de la nada, compuesta por lo mismo de materia y forma en ella recibida, ¿cómo se las arreglaría Dios? Gran conflicto: si crea antes la forma, ¿cómo sostenerla sin la materia? y si la materia, ¿cómo darle el ser? Y, al crear el mundo, ¿cuál de las dos creó primero? Problemas ingenuos son estos, propios de mentalidades miopes, a las que alude Santo Tomás de Aquino al escribir aquellas ponderadas palabras: «Multis accidit error circa formas ex hoc quod de eis judicant sicut de substantiis judicatur...» (95) Hay en todo ese modo de hablar un supuesto radicalmente falso, una concepción física, que falsea y desvirtúa todo el problema, como ya dijimos: es el compuesto lo que se crea (96). Ni es menos categórico Egidio en excluir cualquier género de

(89) *Theor. EE*, th. 6, p. 26-30.

(90) ENRIQUE DE GANTE, *Quodl.* 10, q. 7.—Lo mismo repite hoy PAULUS, *Henri de Gand...* p. 283.

(91) *QEE*, q. 12, p. 102.

(92) *QEE*, q. 2, p. 10-11.

(93) *Confess.*, lib. 12, cap. 29, n. 40.

(94) Véase en EGIDIO, *Hexaemeron*, pars. 1, cap. 10, fol. 9v, col. 1.

(95) *De Virtutibus in comuni*, a. 11.

(96) «Deus igitur in creando coelum et terram, non agebat aliquo praesupposito, quia totum producebat, et nihil erat ibi quod non esset effectus agentis; primum tamen productum erat compositum ex materia recipiente et forma recepta. Sic et in proposito, quaelibet creatura est talis, quod est composita ex essentia recipiente et esse recepto. Deus tamen, produciendo creaturam sic compositam, vere creat.....», *QEE*, q. 12, p. 101. Cfr. item *Quodl.* 6, q. 4, p. 368. «Ad 5 dicendum, quod potentia simul accipit actum, et est per illum actu; ideo essentia simul reci-

preexistencia que sea en las cosas producidas en virtud del acto creador, pues la creación no es mutación alguna en sentido estricto (97), ni por parte de Dios ni por parte de la criatura, que sólo preexistía en potencia lógica u objetiva (98): hablar de la creación como de una acción o transformación en virtud de la cual el ser se sacaría de la esencia, concebida como preexistente, no cabe en cerebro equilibrado (99).

Nota.—No siendo la conservación más que una creación continuada, fácilmente se comprende que lo dicho sobre la segunda es aplicable proporcionalmente para la primera, pues la criatura tan contingente es en el primer instante de su ser como en los siguientes (100), y de ser la misma cosa la esencia y la existencia resulta tan imposible e ininteligible la conservación como la creación, pues la criatura habría de ser algo necesario, que no necesita de otro, o al menos éste no le podría faltar y dejar de conservarla (101).

pit esse et existit per illud esse... Secundum modum intelligendi, esse actuale praesupponit potentiam, tempore tamen simul producitur essentia et esse», *QEE*, q. 9, ad 5.—Cfr. *Ibid.* q. 2, p. 10-11, y *Sup. de Causis*, prop. 24, fol. 81v.

(97) Sólo en un sentido lato se puede decir que la creación sea una mutación, en cuanto que lo que no existía comienza a existir, y con ello hay alguna *novedad*: «quia omnis creatura est de non esse ad esse producta, et hoc est quoddam mutari, ire de non esse ad esse, ut accipiamus mutari large, non solum ut est terminus motus, sed etiam ut importat quamcumque novitatem», *II Sent.* d. 3, p. 1, q. 1, a. 2, p. 192; cfr. *QEE*, q. 9, p. 72.

(98) «Dicamus quod omne causatum, sive sit causatum a Deo, sive a secundis agentibus, oportet quod sit quoddam possibile esse, sed aliter in secundis agentibus et aliter in Deo. Nam causatum a secundis agentibus est quoddam possibile esse, quia est in potentia passiva antequam fiat...; sed creatum a Deo, antequam fiat, intelligitur esse quoddam possibile esse, quia intelligitur esse tale quod possit incipere absque implicatione contradictionis... Et ideo prout dicitur possibile quidquid contradictionem non implicat, oportet omne creabile quoddam possibile esse». *QEE*, q. 12, p. 111. «*Relati ergo ad Deum omnes effectus sunt possibles per solam potentiam facientis*», *II Sent.* d. 1, p. 1, q. 1, a. 4, ad 1, p. 33. Lo mismo en sus *Theor. EE*, th. 7, p. 30, y *QEE*, q. 9, ad 11, p. 77. Véase cómo rebate la teoría aristotélica de la eternidad del movimiento en su *In VIII Physic.* lect. 2, fol. 179-80.

(99) «Numquam ad nos pervenerunt dicta aliquorum qui essent tantae demenciae ut dicerent, quod in creatione educatur esse de potentia essentiae, sicut in generatione educitur actus sive forma de potentia materiae», *QEE*, q. 12, p. 103.

(100) Cfr. *II Sent.* d. 1, p. 1, q. 4, a. 2, p. 49 (de la edic. de 1582), y *I Sent.* d. 43, p. 2, q. 1, fol. 224r, col. 2.

(101) Cfr. *QEE*, q. 13, p. 124.

B) *La contingencia-aniquilabilidad*

Consideremos ahora el segundo aspecto de la contingencia, en cuanto que implica la posibilidad de volver al no ser, aun después de haber pertenecido al mundo del ser. Sigamos a Egidio con precaución suma, a fin de no exponernos a falsear su pensamiento, a las veces un tanto oculto bajo fórmulas toscas y no tan correctas.

El punto de partida y postulado irrefutable, cuyas implicaciones tratamos de descifrar, es el siguiente: toda criatura, por el hecho de serlo, está sujeta al dominio supremo de Dios, quien, como pudo no criarla, puede igualmente reducirla a la nada de nuevo, aunque hayamos de suponer que no lo hará con ninguna por no contribuir ello a la manifestación de su gloria (102). En este sentido se nos descubre en la esencia misma de la criatura esa inconsistencia e inestabilidad característica, que la hace capaz de perder totalmente su ser, no solo pasando de un estado a otro accidental o sustancialmente diverso, y perdiendo su ser específico e individual, sino también la misma razón de ser. En efecto, la aniquilación es la desaparición radical y definitiva de una cosa, un cese absoluto, la pérdida de todos los valores reales. La aniquilación es pues una destrucción; pero no toda destrucción es una aniquilación (103): aniquilar es destruir de una manera absoluta.

Ahora bien, ¿cómo se realiza toda destrucción? ¿qué se hace, por ejemplo, para destruir un libro, u otra cosa cualquiera? En definitiva, todo se reduce a disgregar sus elementos constitutivos, sea por medios químicos, o físicos; donde no hay posible disgregación y descomposición, las cosas resultan indestructibles. Sobre este modelo concibe Egidio esta otra destrucción, que nos ocupa, la aniquilación: un cese en el ser por la disgregación o *separación* de los elementos constitutivos del ente en su razón de tal (acto y potencia siempre): el ente que fuese absolutamente simple, sería absolutamente inmutable e indestructible. La destructibilidad o mutabilidad de una cosa está en razón directa de su composición: la accidental supone la composición de sustancia y accidente, la sustancial, la de materia y for-

(102) Cfr Sro. Tomás, I, q. 104, a. 4, y *De Potentia*, q. 5, a. 4..

(103) «Dicendum quod destructio est quid generalius quam sit corruptio. Nam corruptio non est sine generatione, nec e converso, sed destructio potest competere rei absque productione alterius. Si enim annihilaretur res, esset destructa, nihil tamen ex ea generatum esset», *Sup. de Causis*, prop. 26, fol. 88v.

ma. (104), y esta otra destructibilidad radical supone la composición radical en el mismo orden del ser, que es la de esencia y existencia (105). Sigamos los pasos a Egidio en su intento de esclarecer esto último, que constituye el argumento de *la separabilidad* en orden a la distinción real de esencia y existencia.

Su razonamiento en pocas palabras se reduce a esto: si la esencia y la existencia de las criaturas no se distinguen realmente, realmente nunca podrían separarse, sino que siempre habrían de estar unidas, por lo que serían absolutamente indestructibles e inaniquillables en la razón de entes, aunque pudieran ser transformadas en virtud de las otras composiciones en ellas existentes. Ya hallamos este modo de argüir esbozado en su comentario *In I Sent.* (106). En cambio, en sus obras posteriores le da una amplitud e importancia primordial. En los *Theor. EE.*, th. 12, hace presente que el hecho de separar nosotros conceptualmente la esencia y la existencia no nos autoriza para concluir a una distinción real entre ambas (107), porque no a toda distinción de conceptos corresponde una distinción de realidades. ¿Se necesita, pues, separabilidad real para que haya distinción real? No nos interesa por ahora, prosigue Egidio, resolver tal cuestión: lo incontrastable es que, donde hay separabilidad real, ha de haber distinción real, y esto es precisamente lo que acae-

(104) Cfr. *QEE*, q. 9, p. 72-3.

(105) «Sicut ergo ista generabilia sunt corruptibilia, quia materia potest separari a suo actu et a sua forma, ita per voluntatem Primae intelligentiae possunt dissolvi, quia ibi forma potest separari a suo actu et a suo esse», *Sup. de Causis*, prop. 26, fol. 91r. «Hoc ergo modo fit productio, quia potentia producitur sub suo actu, et hoc modo fit destructio, quia potentia partitur vel separatur a suo actu», *Ibid.* «Hoc modo angelus potest annihilari, quia essentia illa potest perdere suum esse», *QEE*, q. 9, p. 72. «Sicut non fit nisi compositum, ita non potest destrui nisi compositum; nam per se loquendo, nihil potest separari a seipso. Si ergo fit destructio alicujus rei, hoc non est, per se loquendo, quod aliquid separetur a seipso, sed quia illud quod destruitur, semper est quid compositum, et habet partes alias et realiter diversas ad invicem», *III Sent.* d. 5, q. 3, a. 2, p. 212.

Es indudable que en este modo de hablar depende mucho de los neoplatónicos, como él mismo parece reconocer cuando escribe en su *II Sent.* d. 3, p. 1, q. 1, a. 2, o. 194: «nam ideo aliquid causatum destruitur, secundum quod probatur in 26 propositione de Causis, quia non est semper conjunctum cum sua causa».

(106) *I Sent.* d. 37, p. 1, pr. 2, q. 3, fol. 192r, col. 1.—El P. HOCEDEZ, (*Le premier Quodlibet d'Henri...*, p. 99) cita otros varios lugares de esta misma obra en el mismo sentido, pero no logramos ver en ellos ni alusión siquiera a tal razonamiento.

(107) *Theor. EE.*, th. 12, p. 67.

ce en el presente caso (108), pues, por una parte sabemos que las criaturas no han existido siempre, y por otro lado consta que pueden dejar de existir y ser aniquiladas, indicio manifiesto de que su esencia no es la misma cosa que la existencia (109). Esta es una de las razones con que objetó contra Enrique de G. en el *Quodlibeto I* de éste, cuestión 9, (de ser cierta la teoría del P. Hocedez, arriba mencionada, de la intervención personal de Egidio en dicho *Quodlibeto*), y vuelve sobre ella para apuntalarla en la cuestión 9 de sus *QEE* (110), y constituye el tema de la cuestión 12 de la misma obra (111).

En su comentario al *De Causis*, al exponer la proposición 26 acerca de la incorruptibilidad absoluta de las formas separadas, que necesariamente han de existir siempre a juicio del autor de ese libro (112) y Proclo (113), quienes consideran de todo punto inseparables en ellas la forma y su ser (114), aprovecha la ocasión para vol-

(108) «Et si dubium est, utrum aliqua realiter diversa possunt realiter separari, tamen dubium esse non potest quod, quae realiter separantur, realiter differunt», *Theor. EE*, th. 12, p. 67-68.

(109) «Eo ergo ipso quod huiusmodi naturae sensibiles (lo mismo vale para las espirituales; como allí nos advierte) possunt non esse, vel non semper fuerunt conjunctae ipsi esse, quia aliquando incepterunt esse, arguere possumus, quod sunt in potentia ad esse, et quod habent essentiam realiter differentem ab esse». *Ibid.* p. 70.

A diferencia de la Esencia divina, todas las demás pueden ser privadas de la existencia: «a quolibet tamen actuali esse potest essentia creata realiter separari, ut quod nullo modo actualiter esse dicatur», *Ibid.* p. 74. El P. DEL CAMPO, *Doctrina S. Thomae...*, p. 63, comete un pequeño desliz, pues, al afirmar que Egidio en esta obra no habla de la separabilidad.

(110) Todo se reduce a esto: «si creatura non est aliud re a suo esse, cum esse non possit separari a seipso, esse creaturae non posset separari a creatura; ergo sicut impossibile est ipsum esse non esse, ita impossibile esset non esse creaturam», op. cit. q. 9, p. 61.

(111) «Utrum creatura posset annihilari, si non differret in ea realiter essentia et esse», *QEE*, q. 12. Cfr. *ibi.* q. 9, p. 61.

(112) Egidio en su comentario a este libro se lo atribuye a Alfarabi como a autor más probable entre los muchos pretendientes. Estudios recientes parecen decidir la cuestión de la paternidad de esta obra a favor de Juan Hispano, cfr. MANUEL ALONSO, *Notas sobre los traductores toledanos Domingo Gundisalvo y Juan Hispano*, en «Al-Andalus», 1943, p. 155-188.

(113) Cfr. EGIDIO, *Sup. de Causis*, prop. 26, fol. 90-1.

(114) «Dicendum quod satis expresse iste auctor et multi philosophorum ponunt intelligentiam componi ex essentia et esse», *Sup. de Causis*, fol. 88v.

ver de nuevo a la carga, esforzándose por hacernos ver que cuantos no admiten la distinción real de esencia y existencia vienen a coincidir con los mencionados filósofos, sin que valga para el caso hablar de una distinción *intencional* entre ambas (115). En efecto no salva la situación el decir, como hacía Enrique de Gante, que la esencia y la existencia son una misma cosa (*res*) bajo dos aspectos o «*intentiones*», o a lo más una cosa—la esencia—y la relación de origen o dependencia respecto de Dios que la creó (*res et relatio*), relación que pierde al dejar de existir, o mejor, que deja de existir por perder dicha relación (116). Tal solución, replica vigorosamente Egidio, nos deja en la estacada, porque Dios mismo no puede hacer absurdos, y es un contrasentido el afirmar que pueda desaparecer una relación real, si no es desapareciendo uno de sus términos o fundamento, porque, como ya enseña el Filósofo (117), la relación no puede ser término de un movimiento de suyo sino por razón de su fundamento o término (118), y como en nuestro caso la esencia siempre será la misma, y Dios (causa eficiente) es inmutable, no se comprende cómo la esencia pueda perder tal relación y ser aniquilada (119). Se impone pues una composición y distinción real de esencia y existencia como de dos cosas (*duae res*) o elementos reales, y no solo de una cosa con una relación (*res et relatio*) para explicar la caducidad de las criaturas.

Según esto, ¿no es verdad que Egidio concibe la distinción real

(115) «Contra nos ergo ponentes esse realiter differre ab essentia in omnibus creatis, rationes hujus Authoris et Procli non concludunt, sed non videmus quod non concludant contra ponentes essentiam idem realiter esse quod esse», Ibid.—Y haciendo referencia más explícita a Enrique de G. escribe: «si vera esset positio aliquorum magnorum, videlicet, quod in rebus causatis non differunt realiter essentia et esse, non videremus viam ad cognoscendum quomodo intelligentiae potuissent de novo causari, nec quomodo possent dissolvi vel in nihilum redigi», Ibid. fol. 89-90.

(116) Véase ENRIQUE DE G., *Quodl.* 10, q. 7, fol. 417.

(117) *Física*, lib. 5, c. 2.

(118) «Numquam respectus per se acquiritur, nisi quia acquiritur aliqua res in qua fundatur respectus; et sicut numquam acquiritur, ita numquam separatur ab aliqua re, nisi quia separatur ab ea res aliqua, in qua illius respectus est fundatus, quae omnia intelligenda sunt, supposita immobilitate objecti ad quod terminatur ille respectus», *QEE*, q. 12, p. 107.

(119) Cfr. *QEE*, q. 12, p. 108-9, y q. 13, p. 122, y 126. Lo mismo que sus *Theor. EE*, th. 19, p. 131-32; *Sup. de Causis*, prop. 26, fol. 90-91, y prop. 29, fol. 97; *II Sent.* d. 3, p. 1, q. 1, a. 2, p. 195.

de esencia y existencia en función de su separabilidad, como preguntaba el P. Hocedez (120)? Indudablemente: en esto estamos de acuerdo. Pero ¿de qué separabilidad se trata? Esto se lo ha silenciado el docto Padre, y es precisamente lo más decisivo para la inteligencia del pensamiento egidiano. Veámoslo.

¿Admite por ventura Egidio una separabilidad propiamente tal, mutua o no mutua, de la esencia y la existencia, cual si la una pudiera permanecer sin la otra? Respondemos categóricamente: no. Desde sus primeras obras hasta las últimas hallamos en él la misma respuesta.

En efecto, nos asegura, es inconcebible una esencia actual sin la existencia, por ser la última lo que hace a la esencia ser actual (121), y no poder subsistir separadamente ni una ni otra (122). Combatiendo en la q. 2 de sus *QEE* el emanatismo descendente de Avicena, que pretende no poder proceder de Dios inmediatamente más que una sola cosa, le advierte que se contradice a sí mismo por fuerza, ya que la misma inteligencia primera supone una dualidad de cosas, a saber, la esencia y la existencia, a no ser que prefiera decir que Dios crea la esencia, y mediante ésta la existencia, o viceversa, lo cual sería un solemne desatino, pues ¿cómo se va a hablar de la creación de una esencia antes de comunicarle la existencia? (123). Sin embargo, él mismo nos garantiza (124), que no faltaron algunos contemporáneos suyos quienes, para poder dar razón del origen de las formas materiales, soñaron que se hallaban no ya incoativamen-

(120) Introd. cit. p. (62).

(121) «*Esse non est de ratione essentiae secundum se consideratae, est tamen de ratione ejus, ut habet esse in effectu: omnis factio. et omnis causalitas determinatur ad aliquod esse...*» *Sup. de Generat. et Corrupt.*, lib. 1, fol. 5v, col. 1. Y en la declaración o cuestión 13, fol. 58v, col. 1, al tratar de la posibilidad de la creación de la materia sin acto alguno, la rechaza de plano: «*immo cum ipsum existere sit quoddam esse, dicere materiam existere sine esse, est dicere eam esse sine esse, quod est absurdum*» (ed. Venetiis, 1518).

(122) «*Imaginabimur itaque hoc modo esse rerum creationem, quia natura creata sine esse nullatenus esse potest, nec esse creatum potest per se subsistere, nisi sit in natura receptum; utrumque ergo est dependens, utrumque indiget creatione. Ideo nec natura sine esse, nec esse sine natura creari potest*», *Theor. EE*, th. 8, p. 42; cfr. *QEE*. q. 12, p. 112.

(123) *QEE*, q. 2, p. 10. Lo mismo repite en su *Quodl.* 5, q. 6, p. 278, y *Quodl.* 6, q. 6, p. 376: «*est enim esse de ratione cujuslibet essentiae creatae, non simpliciter, sed ut est effectus agentis*». Cfr. *II Sent.* d. 26, q. 1, a. 2, p. 434-35.

(124) *II Sent.* d. 18, q. 2, a. 2.

te, sino, lo que es más grave aún, integras en la materia, pero destituidas de la existencia, que se les comunicaría por la generación, lo que no deja de ser un insigne desvarío (125), pues no tiene sentido hablar de la creación o existencia de una esencia sin la existencia, siendo así que crear no es otra cosa sino comunicar la existencia a los seres (126).

Por si ello no bastase aún, he aquí el problema tratado directamente: «*Utrum possit creari esse sine essentia?*», que es el título de la q. 9, de sus *QEE*. La imposibilidad de la creación de la esencia sin la existencia es demasiado patente, para que pueda ser puesta en cuestión, pero quizá no se pueda afirmar lo mismo respecto de la existencia, cuya conservación aparte no parecería envolver mayor repugnancia que la de los accidentes (127). ¿Qué opina Egidio? En síntesis, viene a decir lo siguiente: el ser y la esencia son dos principios que mutuamente se reclaman y complementan; el ser sin la esencia sería subsistente, y por lo tanto infinito e increado, no pertenecería a ningún género, ni especie, ni sería individual, cosas todas que repugnan absolutamente a una criatura: no podrá pues ser producido el ser sin la esencia (128). Y no vale replicar que, siendo la existencia una forma o acto podrá ser producido por sí solo, porque, añade, es forzoso que todo lo finito sea compuesto; y, si es cierto que se admite la posibilidad de las formas separadas, no lo es menos que tales formas no son ni pueden ser absolutamente simples, cosa

(125) «*Si enim in aëre esset essentia formae ignis, antequam fiat inde ignis, competeret aëri deffinitio ignis, antequam sit ignis, quae omnia absurdissima sunt audire*», *Ibid.* p. 112.

«*Non poterit ergo essentia rei separari a suo esse, quia non potest essentia formae existere in aliquo nisi det sibi esse*», *Ibid.*

(126) «*Ideo est quaestio irrationabilis, utrum Deus possit facere essentiam sine esse vel e converso...*», *III Sent.* d. 6, p. 3, a. 2, p. 248.

(127) Juan de Sto. Tomás nos dice que no faltan quienes admiten la posibilidad de la conservación de la existencia sin la esencia, «*sed hoc difficile capitur*», añade (*Cursus theol. in Primam S. Theol.*, q. 3, dissert. 4, a. 3, p. 589, París, 1883). Suárez escribe: «*non invenio aliquem ex antiquis theologis qui oppositum hujus assertionis (la imposibilidad de conservar la existencia sin la esencia) docuerit, sed unum tantum vel alium ex modernis*» (*Dispat. metaph.*, disp. 31. s. 12, n. 11).

(128) «*Igitur bene intelligenti quid est esse, et quomodo determinatur ad genus et ad speciem, et quomodo individuatur per essentiam, in qua recipitur, non est dubium, quod esse sine essentia produci non potest*», *QEE.* q. 11, p. 92. Cfr. *item Theor. EE*, th. 5, p. 22.

que no se verificaría en el caso de una producción de la existencia por separado (129). ¿Se puede pedir mayor explicitud y más franca oposición a una separabilidad propiamente tal entre la esencia y la existencia? (130).

Podrá discutirse el valor probatorio de la concepción egidiana de la aniquilabilidad de la criatura, pensada a manera de una posible separación de la existencia y la esencia, que sería aniquilada al separarle o quitarle la existencia, pero es incuestionable, que en tal modo de hablar Egidio jamás supone la persistencia de ninguno de los dos elementos por separado. Los reparos, pues, del P. Hocedez quedan totalmente desvirtuados, como ya el lector habrá comprobado por sí mismo (131): una cosa es que Egidio admita la separabilidad, y otra muy distinta que admita la separación, en el sentido vulgar de la palabra.

4) Otras razones.

Vamos a recordar solo de pasada, y sin detenernos en ellos, otros argumentos de que echa mano Egidio para asentar su distinción real, algunos de ellos sin duda de valor muy discutible.

a) *La libertad de la creación*. Le hemos oído repetir insistentemente que la creación es inexplicable sin la distinción real, y ahora

(129) «Est de ratione cujuslibet effectus quod sit compositus ex potentia et actu...; et quia si fiat ipsa forma sine materia, adhuc possumus ibi salvare compositionem ex potentia et actu, quia illa forma haberet aliquod esse, et ita esset ibi compositio ex essentia et esse; sed quia, si fieret ipsum esse per se, non possemus ibi salvare talem compositionem, ideo non est simile hic et ibi», QEE, q. 11, ad 1, p. 91-92.

(130) Es curioso que no apele Egidio al caso de la separación existente, a juicio de los tomistas y Sto. Tomás, entre la existencia humana y su esencia en la sacrosanta humanidad de Jesucristo, donde se patentiza a las claras esa posible separación entre una esencia y su existencia connatural. Algo se dirá luego sobre el particular. Lo que no nos parece acertado es contraponer, como hace el P. Hocedez (cfr. *Theor. EE*, p. 68, nota) el pensamiento de Egidio al de los tomistas, como si estos no admitieran en modo alguno la separabilidad de la esencia y la existencia, pues el mismo Capréolo, citado por el P. Hocedez como adversario de toda separabilidad aun «de potentia absoluta Dei», admite la separación de hecho en la humanidad de Jesucristo. (Cfr. su *In III Sent.* d. 6, q. única, a. 1).

(131) Lo que no nos atreveríamos a afirmar con tanta seguridad es que Santo Tomás hiciese suyo este modo de argüir de Egidio, semejante en un todo al de Avicena rebatido por el Santo (*De Potentia*, q. 5, a. 3), que en el mencionado pasaje se declara a favor de la concepción de Averroes, y con ese motivo emplea algunas expresiones un tanto obscuras en sentido distincionista.

añade: aun concedido «per impossibile» que fuese posible la creación sin la distinción real, no se podrá en modo alguno explicar sin la tal distinción la libertad del acto creador, cosa que nos imponen de consuno la razón y la fe (132). Quien niega la distinción real, arguye Egidio, forzosamente vendrá a parar en la sentencia de los neoplatónicos que defendían la necesidad del acto creador, porque siendo las esencias de las cosas necesarias, otro tanto debiera decirse de su existencia, si es que son una misma cosa (133)...

b) *El poder creador.* El poder de crear está reservado exclusivamente a Dios, y no es comunicable a ninguna criatura directamente (aunque sí indirectamente, en cuanto que la criatura puede poner una acción que trae consigo un influjo creador de Dios) (134). Ahora bien, si afirmamos que la esencia se identifica con la existencia en la criatura, hacemos de ésta un ser subsistente, y como el ser subsistente es totalmente simple e infinito sin mezcla de potencia y acto, causa por tanto de los demás seres (135), le habremos de conceder el poder creador, ya que siendo ella acto puro (ser irrecepto), también lo será su obrar, que no supondrá su objeto en potencia, sino que lo producirá todo y totalmente (136).

(132) Baste recordar la definición del Concilio Vaticano, cfr. DENZINGER-B., *Enchiridion Symbolorum*, n. 1783, y 1805.

(133) Véase sus QEE, q. 13, donde lo trata extensamente, y arguye desde diversos puntos de vista.

El argüir Egidio de este modo no significa, a nuestro juicio, que las réplicas de Enrique de G. (*Quodl.* 10, q. 7, etc.) le hubiesen convencido de la invalidez de sus argumentos a favor de la distinción real tomados del hecho de la creación, como pretenden el P. HOCEDEZ (*Gilles de R. et Henri de G.*..., «Gregorianum», 1927, p. 374) y PAULUS (*Henri de Gand.*..., p. 320), pues precisamente en la q. 12 de sus QEE, en que rebate la citada cuestión de Enrique, mantiene sus anteriores posiciones («adhuc igitur stamus in primis fundamentis», dice, p. 111); y lo que es más, en las obras posteriores siguió esgrimiendo los mismos argumentos con idéntica finalidad. Cfr. ex. gr. *Quodl.* 6, q. 4, y q. 6; *Sup. de Causis*, prop. 26, fol. 90; *II Sent.* d. 3, p. 1, q. 1, a. 2, y *III Sent.* d. 5, q. 3, a. 2, etc.

(134) Véase por ej. su *Quodl.* 5, q. 1: «utrum Deus potuerit communicare creaturae potentiam creandi», y *Theor. EE*, th. 20, p. 138.

(135) Cfr. *I Sent.* d. 8, p. 1, pr. 1, q. 1, fol. 54r, col. 1, y *Hexaameron*, pars. 2, cap. 10, fol. 33r, col. 1.

(136) «Si ergo creatura esset suum esse, esset suum agere et esset omnino simplex, et quia tali enti competit creare, creaturae competeret creatio», *Hexaameron*, loc. cit.

Más «ex professo», si se quiere, en sus *Theor. EE*, th. 20, p. 136-39.

c) *Los géneros*. Negar la distinción real equivale a cortar de cuajo el frondoso y clásico árbol de Porfirio con sus múltiples géneros y diferencias, porque el ser subsistente no puede constituir ningún género, ya que sería acto puro y sin mezcla de pontecialidad, el género en cambio siempre ha de ser una perfección limitada, que está en potencia para las diferencias ulteriores, que se le han de añadir (137).

d) *La analogía*. Sin la distinción real de esencia y existencia no es posible hablar de la analogía del ser, pues todos los seres habrían de ser unívocos, ni habrá ser por esencia y ser por participación, que es la primera y fundamental analogía (138), y con ello quedan excluidas las demás analogías,

e) *La multiplicidad de seres*. De igual modo, suprimida la distinción real, se suprime toda multiplicidad, y vamos derechos al panteísmo, puesto que el ser subsistente ha de ser infinito y único: ni multiplicidad numérica, ni específica, ni trascendental (139).

f) *Los accidentes*. Admitida la identidad real de esencia y existencia, razona Egidio, no hay cabida para la composición real de sustancia y accidentes, porque el ser subsistente no puede estar acompañado de accidente alguno, ya que sería la perfección completa y absoluta, incapaz de ulterior perfeccionamiento y participación (140).

(137) Cfr. su *In II Poster.*, fol. 97r, col. 2; *I Sent.* d. 23, q. 2, ad 1. fol. 125v, col. 2; *Theor.*, EE, th. 21. p. 143-51; *II Sent.* d. 3, p. 1, q. 1, a. 3, ad 1, p. 202. En sus QEE, q. 11, p. 88-89, bracea denodadamente para resolver las objeciones de Enrique de G. y hacerle ver que es insuficiente bajo este mismo aspecto su distinción intencional, y se ha de afirmar la distinción real.

(138) «Si in rebus non differt realiter essentia et esse, nihil erit ens per participationem, nullum erit esse participatum; quo posito, tollitur prima analogia, et per consequens quaelibet alia», QEE, q. 11, p. 90.

(139) Cfr. *I Sent.* d. 2, pr. 2, q. 1, fol. 19r, col. 1-2. Item, *Theor.* EE, th. 2, p. 9; QEE, q. 1, p. 5, y más detenidamente en *Super de Causis*, prop. 4, fol. 15, y por último, en *II Sent.* d. 1, p. 1, q. 3, a. 3, p. 44.

(140) «Nisi igitur creatura participaret esse, non participaret aliquo alio, et per consequens nihil esset in ipsa re per accidens», QEE, q. 11, p. 90 y antes página 87. Lo mismo en sus *Theor.* EE, th. 20, p. 140-41: «Tota causa quare in creatura est aliquid per accidens ex hoc sumitur, quod nullum esse creatum habet in se omne esse...», y se explica en el sentido de la distinción real. Cfr. el mismo punto de vista en su *II Sent.* d. 27, q. 1, a. 2, dub. lat., p. 466, y *Quodl.* 6, q. 6, p. 373-76.

Es de notar que Egidio no admite una existencia peculiar de los accidentes en la sustancia, contra lo que asegura RAEYMAEKER en su *Metaph. gener.*, Lovanii, 1935, p. 174, nota.² Ya el P. HOCEDEZ (Introd. cit., p. 137), y el P. TRAPP (*Aegidii*

g) *La unión hipostática*. No pudiendo entrar a fondo en el desarrollo del pensamiento de Egidio sobre este tema, contentémonos con recordar que nuestro autor, después de haber afirmado clarísimamente la unicidad del ser existencial en Jesucristo (141), asegurando que sin la distinción real entre la esencia y la existencia resulta de todo punto ininteligible la unión hipostática o «asumptibilidad» de una naturaleza por una persona distinta (142), posteriormente parece haber cambiado de parecer, de una manera completamente inesperada, en su comentario al tercer libro de las *Sentencias* (143).

A esto viene a reducirse toda la argumentación de Egidio Romano, por nosotros sintetizada y sistematizada al modo dicho: lo que en él se encuentra esparcido, entremezclado y repetido de mil maneras, y a veces en fórmulas por cierto muy poco felices, lo hemos organizado, limitándonos a reproducir su razonamiento con la mayor fidelidad posible.

Veamos ahora algunas cuestiones ulteriores que contribuirán a aclararnos el pensamiento egidiano para poder valorarlo equitativamente.

Romani de doctrina modorum, «Angelicum», 1935, p. 475), que afirman lo contrario, ie pudieran haber hecho más cauto en interpretar a Egidio, y nosotros pudiéramos alegar aquí una larga serie de textos, que avalan nuestro aserto. Consulte-se ex. gr. *Theor. EE*, th. 17, p. 117-20; *QEE*, q. 10, p. 83; *De Mensura Angel.*, q. 5, p. 196, donde dice: «Substantia ergo per suum esse existit et subsistit, accidentia vero per illud idem esse et per illud idem existere existunt, sed non subsistunt». Item *I Sent.* d. 8, pr. 1, p. 1, q. 2, fol. 47r, col. 2; *Quodl.* 2, q. 2, p. 51, y *Quodl.* 6, q. 6, p. 374, etc.

(141) Véase clara y terminantemente en su *Quodl.* 2, q. 2, p. 51-52, y más explícito, si cabe, en su *Qodl.* 5, q. 3: «Utrum in Christo sint plura esse», donde escribe: «hoc ergo modo intelligimus illam unionem, quod si natura illa habuisset suum proprium existere, per se fecisset suppositum. Nunc autem non habens tale existere...» Se repite en su *Quodl.* 6, q. 6, p. 376. Por donde se ve que no está en lo cierto el P. Pelster al escribir: «Egidio da a entender que no conocía en modo alguno la opinión tomista actual (sobre el «esse» de Jesucristo)», (en su «La quaestio disputata de saint Thomas De unione Verbi incarnati», en «Archives de philosophie» (III), 1925, cah. 2. p. 242).

(142) *III Sent.* d. 5, q. 3, a. 2, p. 213: «ex hac positione (la no distinción real) sequitur quod omnis natura vel essentia creata sit inassumptibilis, cum assumere repugnet omni rei, cui competit per se esse».

(143) En la distinción 5 niega el ser existencial creado en Jesucristo, en cambio en la dist. 6, p. 3, q. 1, a. 2, «Utrum in Christo sit tantum unum esse», afirma con no menor claridad el doble ser existencial y esencial del Verbo encarnado, porque de otro modo no sería hombre perfecto...

Aclaraciones ulteriores.

Según lo dicho, no hay otra solución aceptable para el problema de la contingencia que la composición real de esencia y existencia. Se impone el considerarlas como dos realidades que, independientemente de nuestra consideración, tienen entidad distinta, sin que sea lícito concebirlas como dos aspectos simplemente de una sola realidad: la esencia y la existencia son *dos cosas*, dos realidades positivas, intrínsecas. La criatura, vista solo como posible, es decir, antes de su existencia, significa solo la esencia con una relación a la existencia (de otro modo no sería esencia), y a la causa que la puede producir, pero, considerada como existente en la realidad, ha de constar además de otro elemento, que es la existencia realmente distinta de la esencia, y cuya reunión nos da el ser creado, como de la unión del acto y potencia resulta el compuesto (144). La existencia, insiste Egidio, se ha de considerar, no como una mera relación o aspecto de la esencia a la causa eficiente, conforme pretendía Enrique de Gante, sino como una realidad «absoluta», es decir, constitutiva intrínsecamente del ser finito (145), pues de otro modo no habría verdadera composición real (146): una cosa es ser ángel, hombre, planta, etc., y otra cosa es la existencia de ese ángel, hombre o planta.

¿Hay proceso al infinito?—Mas, replicaba Enrique de G. (147), si ninguna criatura es la existencia, sino que existe en virtud de la existencia, que se le comunica, deberase decir otro tanto de la misma existencia, que tampoco existirá por sí misma, sino en virtud de otra, y así indefinidamente...

¿Qué decir a esto? Egidio la emprende contra tal modo de argüir, y no se da por satisfecho hasta pulverizarlo, desenmascarando su sofisma (148). En efecto, sólo se plantea legítimamente el dilema

(144) «Oportet quod componatur ex re et re, quae duae res, una se habet ut actus, alia ut potentia: quae duo, actum et potentiam, communi nomine vocamus esse et essentia», *QEE*, q. 13, p. 127.—Véase esto mismo más ampliamente, *ibid.* q. 12, p. 114.—«Sicut materia et quantitas sunt duae res, sic essentia et esse sunt duae res realiter differentes», *Theor. EE*, th. 19, p. 134. Cfr. *ibid.* *theor.* 16, p. 101-102, etc.

(145) «Esse enim dicit aliquid absolutum, et est opposita ratio ipsius esse et ipsius respectus...» *QEE*, q. 9, p. 65. Lo mismo *ibid.* q. 12, p. 111.

(146) «Non potest facere realem compositionem in aliquo, nisi quod est alia et alia res», *III Sent.* d. 6, p. 4, a. 1, p. 258.

(147) *Quodl.* 1, q. 9. Lo mismo hace ESCOTO, *In I Sent.* d. 8, q. 2, etc.

(148) Cfr. *QEE*, q. 9, p. 69-71; *Theor. EE*, th. 13, p. 81-82; *II Sent.* d. 3, p. 1,

del proceso al infinito entre dos o más nociones, cuando todas ellas dicen la misma relación, o son de la misma naturaleza, y no en caso contrario. Por ej. en el silogismo admitimos la conclusión en virtud de las premisas, sin que sea lícito inferir de ahí, que las mismas premisas son conclusión de otro silogismo, y admitidas por lo tanto en virtud de otras premisas, porque en ese caso desembocaríamos en el escepticismo (149): las premisas en último término se justifican por sí mismas. Dígase otro tanto de la esencia y existencia: las cosas creadas son seres en el orden de la esencia (ser-esencia) por sí mismas, en virtud de su esencia propia, pero existen en acto (ser-existencia) en virtud de la existencia que se les comunica; mas la existencia no existe en virtud de otra (150), porque en realidad la existencia no existe, sino el compuesto de esencia y existencia, que es de tal naturaleza en virtud de su esencia, y existe de hecho en virtud de la existencia: dos realidades de distinto orden, y que se complementan mutuamente en virtud de la *causalidad recíproca* (151).

¿Que esto resulta difícil de entender? No lo será tanto, responde Egidio, a quien se haya formado una idea exacta de lo que es la composición de materia y forma. Egidio tenía clara conciencia de lo dificultoso que le resultaba el hacer entrar a sus contemporáneos por esta composición, pues consideraban como una superfluidad, una ficción de todo punto inútil e ininteligible, esa actualidad de la existencia distinta realmente de la esencia (152). La razón de ello estriba,

q. 1, a. 2, p. 196, y ya antes de su polémica con Enrique, en su *I Sent.* d. 8, p. 2, pr. 2, q. 1, fol. 54r, col. 1.

(149) «Nam tunc est processus in infinitum, vel est standum in primis, quando eodem modo comparatur aliquid ad secundum sicut ad primum et ad tertium, et ideo qua ratione non statuitur in primo, non stabitur in aliquo alio», *QEE*, q. 9, p. 69.

(150) Véase ampliamente, *ibid*, p. 69-71... «Si ergo sic compararetur esse ad existere sicut essentia, valeret argumentum, quod si essentia existeret per aliud, quod et esse existeret per aliud, et illud aliud per aliud; sed quia variatur habitudo, non tenet argumentum», *ibid*, p. 71.

(151) «Essentia ergo ad sui existere indiget esse;... sic esse ad sui existere indiget essentia...; essentia igitur existit per esse et esse per essentiam, et compositum per utrumque, et illud est quod existit per se, et quod per se fit...», *ibid*, p. 71.—Cfr. *QEE*, q. 11, ad 10, p. 94, y *Quodl.* 1, q. 10, p. 22, donde responde lo mismo. Cfr. Cayetano, *In De Ente et Essentia*, cap. V, q. 11.

(152) «Et si quaeras quid est esse, et nos quaeremus quid sit forma...» *Theor. EE*, th. 13, p. 82.—«Sed multi petunt: quid sit istum esse...?», *Quodl.* 6, q. 4, p. 365.—La misma pregunta en el *II Sent.* d. 3, p. 1, q. 1, a. 2, p. 193, y en el *III Sent.* d. 6, p. 3, q. 1, a. 2, p. 248, aun con más viveza: «sed adhuc aliqui proter-

a su juicio, en que no se piensa bien lo que significa la contingencia y participación de la criatura. Nos está ocurriendo lo mismo que aconteció al Filósofo con la teoría de la materia y forma, que no hubo de sudar poco para convencer a sus contemporáneos de su necesidad para explicar los cambios sustanciales con esta composición metafísica, de la que sin duda se hubieran reído los filósofos primeros, desconocedores completos de estos principios de los seres (153): la esencia y la existencia no son tampoco seres sino principios.

La existencia ¿es un accidente?—Tal existencia, según arguyendo sus adversarios, es un mito, puesto que no está en ninguna categoría de seres: no es sustancia, porque la sustancia es la esencia, ni es accidente, porque un accidente no puede ser el acto propio de la sustancia (154). Además, la existencia (ser-existencial) no puede estar en ningún género de seres, por ser solamente acto, y los géneros son algo potencial respecto de todas sus diferencias, son una perfección determinada y no absoluta y pura, cual sería el ser-existencial, que trasciende todos los géneros (155).

Efectivamente, contesta Egidio, la existencia no está de suyo y directamente en ninguno de los géneros, porque los géneros o categorías afectan directamente a la esencia, la estructura quidditativa de las cosas (156), pero lo puede estar y está «por reducción», es decir,

vientes dicunt, quid est istud esse?», y siempre tenemos la misma contestación: «et nos quaeremus ab eis, quid est forma?...»

(153) «Dicemus ergo quod multi tempore Aristotelis dicebant: quid est ipsa forma? et non modicum laboravit Philosophus ad declarandum...», *Quodl.* 6, q. 4, p. 365; y *III Sent.* d. 6, p. 3, q. 1, a, 2, p. 248.

Salta a la vista en todos estos lugares la persuasión de Egidio de que la distinción real no es una doctrina muy antigua en la escuela sino más bien de origen reciente, sin que ello nos dé derecho a pensar que la considera como invención suya, pues él mismo nos confiesa abiertamente en el texto que ya conocemos de las *QEE*, q. 9, al principio, que las discusiones en torno a este problema datan de época reciente. Como tampoco reviste la importancia que parece querer darle el P. Hocedez (Introd. cit. p. (27-28), la actitud de Enrique de G. contra la teoría de la participación de Egidio en sentido de la distinción real tachada por aquél de «innovación herética» (*Quodl.* 2, q. 8, fol. 34r), pues el mismo Hocedez reconoce que en lo esencial la teoría de Egidio en este punto coincide con la de Sto. Tomás (*ibid.* p. (73), nota 1), y no es el carácter de Enrique el más equilibrado para emitir tal juicio...

(154) Cfr. *Quodl.* 1, q. 9, fol. 7r, de Enrique de G.

(155) Cfr. *Theor. EE*, th. 21 y 22, p. 143-59.

(156) *Ibid.* p. 150.

indirectamente y por razón de la esencia, cuyo acto propio es (157). A la manera que el punto matemático está en el género de la cuantidad, aun siendo inextenso, por ser término y principio de ésta, así la existencia pertenece al género de sustancia por ser acto suyo, no como si fuera una sustancia que puede subsistir (158), sino como principio que es de la sustancia (159).

De lo dicho fácilmente se colige ya, cuán lejos está Egidio de la concepción «extrínsecista» de Avicena, quien concibe la existencia como un accidente concomitante de la esencia, del mismo rango que los demás accidentes (160). No niega Egidio que el ser en el sentido de existencia pueda denominarse accidente, en cuanto que accidente significa todo aquello que no es la sustancia misma sino que está en la sustancia (161), como podría llamarse accidente a la naturaleza humana de Jesucristo unida al Verbo (162), y a los mismos universa-

(157) «Si ergo esse determinatur ad genus per essentiam, oportet quod determinetur per illam essentiam, cui per se et primo competit esse; huiusmodi autem est substantia», *Theor. EE*, th. 22, p. 154.

Porque es de advertir, que las cosas pueden estar en un género por cinco diversos títulos, a saber: 1) «per se» y directamente, tales los subsistentes, 2) por reducción, 3) por ser el acto de la sustancia, 4) por ser una relación fundada en la misma sustancia, 5) por ser una relación fundada en algo que es sustancia por reducción... Véase su *De Mensura Angel.* q. 5, p. 195-97, y *II Sent.* d. 2, q. 1, a. 4, *resolutio dubii V*, p. 127.

(158) *Theor. EE*, th. 21, p. 157-58, y *QEE*, q. 9, p. 71...

(159) «Dici potest quod esse est in genere substantiae tanquam principium, non quod faciat substantiam esse substantiam... Habet tamen ipsum esse rationem principii respectu substantiae, non prout substantia est substantia, sed prout substantia est in effectu, et prout existit actu in rerum natura. Et quia esse sic habet rationem principii respectu substantiae, reducitur ad genus substantiae», *QEE*, q. 12, p. 111.—Lo mismo en su *Quodl.* 6, q. 4, p. 367, y *I Sent.* d. 32, pr. 2, q. 2, fol. 168r, col. 2, donde escribe: «sic dicimus principia esse in genere per principiatam...» Véase también *Theor. de Corpore Christi*, prop. 47, p. 96.

(160) Véase GOICHON, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina (Avicenne)*, París, 1937, p. 136. Nos advierte sin embargo allí mismo que, debido a su teoría general del accidente, la separación entre la esencia y la existencia en Avicena es quizá menos profunda de lo que se cree.

Es curioso que Egidio interprete el pensamiento de Avicena sobre el particular, en el sentido de que éste habría sostenido que el ser en cuanto significa la esencia y no ya la existencia, se ha de considerar como un accidente, razón por la cual «fué razonablemente censurado por Averroes», dice muy tranquilo, en su *QEE*, q. 9, p. 70.

(161) Cfr. *De Mensura Angel.*, q. 5, p. 273.

(162) Cfr. *Quodl.* 2, q. 2, p. 52, y *Quodl.* 5, q. 3, p. 273.

les por subsistir en los individuos (163), y en cuanto que la existencia supone el acto de la esencia (*esse essentiae*) (164). Mas, hablando con propiedad, no se ha de concebir la existencia como un accidente, que sobreviene a una cosa constituida ya en acto, puesto que ella es quien precisamente constituye las cosas en acto, y sin ella ni la sustancia puede existir en sí misma, ya que ese es el efecto propio de la existencia: ¿cómo hablar de una sustancia (cosa en sí) que pueda estar en sí, no contando con la existencia? Transcribimos a continuación un texto que concreta, sintetiza y precisa maravillosamente el pensamiento egidiano sobre el particular, y no creemos sea fácil encontrar en muchos tratadistas: «*Ad primum dicendum quod esse non advenit per se existenti, cum ipsum existens existat per esse. Hoc enim dicit existens, essentiam habentem esse. Non enim prius intelligimus quod aliquid sit existens, et postea adveniat sibi esse, quia tunc existeret prius quam existeret, cum ipsum esse actuale, de quo loquimur, sit ipsum existere; sed coetera, quae sequuntur esse, adveniunt rei existenti, et ideo coetera talia sunt accidentia, ipsum autem esse accidens esse non potest... Esse ergo non advenit existenti, nec secundum id quod est potest inter accidentia computari; habere tamen ipsum esse aliquem modum accidentalem non est inconveniens, quia et ipsa forma materialis habet quemdam modum accidentalem, cum non possit per se existere*» (165).

Muy lejos estamos, pues, de una concepción «reista» (*res et res*, en el sentido de supuestos) en Egidio: nada de autonomía y autosuficiencia de las nociones de esencia y existencia. Nada más contrario

(163) *De Mensura Angel.* q. 5, p. 198, y *Theor. de Corpore Christi*, prop. 38, p. 70.

(164) «*Ipsum ergo esse creaturae, etsi non est accidens, vergit ad modum accidentis...*», *II Sent.* d. 26, q. 1, a. 2, p. 434. Item *III Sent.* d. 5, q. 3, a. 2, p. 213.

(165) *De Mensura Angel.* q. 5, ad 1, p. 199-200. Cfr. *QEE*, q. 9, ad 8, p. 77. ¿No nos parece estar leyendo el artículo 3 del *Quodl.* 9 del Angélico, donde éste escribe: «*esse dicitur actus entis in quantum est ens, id est, quo denominatur aliquid ens actu in rerum natura...*?» (aunque la verdad sea dicha, el Angélico toma aquí el «*esse*» en el sentido de esencia más bien, pues añade: «*unde ens, a tali esse dictum, per decem genera dividitur*»).

Como es sabido, esta doctrina de Egidio sobre la naturaleza del «*esse*» es la que ha prevalecido en la escuela tomista. Véase ex. gr. BÁÑEZ, *In I Part.*, q. 3, a. 4, dub. 1.

El P. FABRO, en su ya citada obra (*La nozione...*, p. 244 y ss) hace ver que el Angélico no piensa de otra manera.

al pensamiento de Egidio, que el acusarle de concebir la existencia como una forma intemporal, indiferenciada. (166), homogénea en todas las cosas. La existencia, por la sencilla razón de ser el acto de la esencia, ha de ser proporcionada a ésta, y como las esencias son entre sí específicamente diversas, la misma diversidad se ha de establecer entre la existencia de las diversas cosas (167), debiendo por lo tanto distinguirse por ej. la existencia de los seres inertes de la de los seres vivientes (168), etc. Por otro lado, tampoco se ha de olvidar que la esencia está ordenada al ser, a la existencia, y que en tanto una cosa es más o menos perfecta, en cuanto ordenada a poseer una existencia más plena y acabada, pues, según queda dicho, en definitiva la existencia es la pauta que señala la mayor o menor perfección de cada cosa, sea ésta la que fuere (169).

A nadie que haya hojeado, aunque no sea más que de corrida, las anteriores páginas, se le puede ocultar el alcance incalculable que reviste en el pensamiento egidiano la distinción real de esencia y existencia, que merece sin duda ser calificada como *verdad fundamental de la filosofía cristiana* en su fundamentación metafísica según la mente de Egidio Romano. Que sea o deje de serlo absolutamente, no negaremos a nadie el derecho de discutirlo: lo que parece incuestionable es que para Egidio así es, y esto nos basta al presente.

Juicio crítico.

Quien haya seguido con atención la marcha del pensamiento egidiano expuesto aquí, ya cuenta con los datos necesarios para formarse un juicio personal y competente sobre el significado de tal distinción y el valor de la interpretación del R. P. Hocedez y escritores afines. No obstante, consideramos muy pertinente presentar

(166) Ya oímos ex. gr. a PAULUS (*Henri de Gand...*, p. 283) expresarse en tales términos, sin duda que menos acertadamente.

(167) Véase toda la q. 1 del *Quodl. 2*: «*Utrum esse in omnibus rebus sit ejusdem speciei*», cuestión por cierto bastante «gruesa», pero que nos manifiesta la preocupación de Egidio de expresar con claridad todo su pensamiento, y donde escribe: «*cum sit tanta diversitas in habentibus esse, oportet quod esse ibi receptum valde diversificetur*», *ibid.* p. 50. Cfr. *Super de Causis*, prop. 23; fol. 78r.

(168) *Super de Causis*, prop. 18, fol. 60 v.

(169) «*Proprie et directe loquendo tota perfectio rei ex esse sumitur, non ex essentia; unde nulla essentia, in se accepta et ut essentia, dat perfectionem alii, nisi consideretur ut dans esse, vel ut est ipsum esse...*» *In VIII Phis. lect. 2*, fol. 180r, col. 1.

unas cuantas glosas y observaciones críticas, que puedan contribuir a esclarecer el tema en cuestión.

Egidio y los tomistas.—¿Puede con razón sostenerse que Egidio con su teoría distincionista «traiciona y deforma» el pensamiento de Sto. Tomás, y que no merece el calificativo de «tomista» en la materia? Para dar una contestación seria y definitiva a la pregunta, habría que precisar en qué consiste exactamente la distinción defendida por Sto. Tomás, y la que defienden los tomistas caracterizados de tales, como ya observaba el P. Romeyer (170). Aun dando por seguro que el Angélico defiende la distinción real—cosa que, como es sabido, no todos están dispuestos a subscribir—, queda por resolver el problema del sentido exacto y puntualizado que el Santo da a su distinción, porque es innegable (171) que la falta de precisión en la terminología en materia de distinciones en tiempo del Angélico da lugar a muchas dificultades de interpretación, que aumentan ante la ausencia de un desarrollo explícito y directo de la cuestión en las obras del Santo Doctor. Sin duda que sería fácil hallar frases de Sto. Tomás contrarias a las de Egidio (de otro modo no se comprende cómo haya quienes afirman que negó la distinción real...), pero no lo sería menos presentar otra larga serie de citas en plena consonancia con el pensamiento egidiano. Mas, como el problema no se puede resolver con unos cuantos textos esporádicos, preferible será pasarlo por alto, pues exigiría largo espacio su desarrollo.

En cambio, en lo referente a la coincidencia del pensamiento egidiano con el llamado «tomista», de los que siguen a Sto. Tomás..., no queremos dejar de hacer unas observaciones. No seremos nosotros quienes intenten contraponer los tomistas a Sto. Tomás en esta materia, como muchos pretenden, pero sí creemos poder afirmar la armonía del pensamiento de Egidio con el de los tomistas (172). El P. Ho-

(170) Cfr. «Archives de Philosophie», cah. IV, 1931, p. 270-72.

(171) Cfr. RAEYMAEKER, *Metaphysica generalis*, Lovanii, 1935, II, p. 313.

(172) No ignoramos que entre los mismos tomistas existen numerosas divergencias sobre el modo de entender la distinción real. El P. Descoqs se regodea en enumerar hasta siete u ocho diversas interpretaciones de los mismos tomistas, para hacer ver lo impropio de sus pretensiones de constituir la distinción real en la verdad fundamental de la filosofía cristiana: buena andaría la Metafísica con tales «fundamentos», viene a concluir el bueno del P. Descoqs. Cfr. sus *Praelectiones Theologiae naturalis*, París, 1935, II, p. 702.

La verdad es, sin embargo, que la cosa no es tan trágica como nos la pinta el P. Descoqs: trátase más bien de cuestiones secundarias y matices, que no desvirtúan el fondo sustancial de la cuestión. Véase por ejemplo algunos detalles en

cedez nos dice que Suárez combate la distinción egidiana, no la tomista. Sinceramente confesamos nuestro desencanto al ver que no se alega ningún pasaje del Doctor eximio, donde éste haga distinción entre la sentencia egidiana y la tomista. Al contrario, hablando en sus *Disputaciones metafísicas* de esta debatida cuestión, escribe: «Prima (sententia) est existentiam esse rem quamdam distinctam omnino realiter ab entitate essentiae creaturae» (¿no es ésta la doctrina de Egidio?), y luego añade: «Haec existimatur esse opinio D. Thomae, quam in hoc sensu secuti sunt fere omnes antiqui thomistae. Loca D. Thomae praecipua sunt, 1 part., q. 3, a. 4; 2 contr. Gent., cap. 52; de Ente et Essent., cap. 5; 4 Metaph., lect. 2. Quae sit interpretatur Capreol., in 1, dist. 8, a. 1, q. 1; Cajet., loc. cit., 1 part., de Ente et essent.; Ferrar., dicto loco contra Gent.; Soncin., in 4 Metaph., quaest. 12; Javellus, tract. de Transcenden. Item Aegid., in 1, d. 2, q. 4, a. 1, et latissime de Ente et essent., q. 9, et sequent., et Quod. 1, q. 2. Citantur etiam Albert. sup. lib. de Causis, prop. 8; Avicen., lib. quinto suae Metaph., cap. primo» (173). Nada pues de distinguir entre sentencia tomista y sentencia egidiana. Si la última es tan radicalmente diversa de la tomista, ¿cómo el genio metafísico de Suárez no se percató de ello? (174). Y no se puede poner en tela de juicio que Suárez haya leído a Egidio directamente, pues le cita repetidas veces en esta materia (175).

Por otra parte, recientes estudios del ya citado P. Hocedez y G. Bruni han hecho destacar más y más la independencia doctrinal de Egidio aun frente al Angélico, lo que, unido a su figura de Maestro oficial de la Orden agustiniana, cuyos miembros, como es natural, se esforzaban en hacer resaltar, cuanto era posible, la personalidad de «su Doctor», provocó las iras de los discípulos más adictos al Angélico, que compusieron, a fin de combatir a Egidio, diversos elencos de puntos doctrinales en que éste se apartaba del Aquinatense. Es de notar que en ninguno de ellos se menciona la distinción real como doctrina diversa en Egidio y el Angélico (176). De ser ver-

VAN STEENBERGHEM, *La composition constitutive de l'être fini*, en «Revue néoscol. de Philosophie», 1938, p. 489-518, o WÉBERT, *Essai de Métaphysique thomiste*, París, 1927, p. 180 y ss.

(173) SUÁREZ, *Disput. metaph.*, disp. 31, sect. 1, n. 3.

(174) Esto ya lo hacía observar el P. Fabro al P. Descoqs últimamente en su artículo *Neotomismo e Neosuariezianismo...*, p. 460.

(175) Véase la cita antes alegada, y también, ibid., sect. 12, n. 35, y sect. 3, n. 5, etc.

(176) Véase HOCEDEZ, *Gilles de R. et S. Thomas*, en *Mélanges Mandonnet*,

dad que Egidio usa fórmulas «tan netas y brutales, que parecen decididamente alejarnos del tomismo» (177), ¿cómo es que han pasado seis siglos, sin que ni los tomistas ni los suarecianos cayesen en la cuenta? (178).

Estas razones de índole general no carecen de su peso, pero tampoco bastan por sí solas para fallar el pleito. Recordemos, y aquilatemos, las otras en que se parapeta el R. P. Hocedez, ya arriba enumeradas rápidamente.

a) En primer lugar, ¿cómo no ver oposición entre Egidio y los tomistas en su «reificación» de estas dos nociones? Egidio siempre habla de «res et res», «duae res», etc.: luego las concibe como dos cosas físicas, como dos esencias, como dos supuestos...

Francamente hablando, no podemos avenirnos a tal interpretación, cuyos fundamentos sólidos echamos de menos, atendidos el contexto histórico y terminología egidiana en torno a las distinciones, y en fin por la cosa en sí misma.

Considerando la cosa históricamente, ¿qué fórmula más feliz y tajante podía emplear Egidio contra la teoría de su adversario Enrique de G., empeñado en sostener que la esencia y la existencia son, no «res et res», sino «res et respectus»? y ¿por qué tanto insistir en una expresión, ciertamente menos afortunada, pero de cuyo sentido exacto nos consta suficientemente? Se recordará que Egidio está muy lejos de otorgar a estas dos realidades (res) autonomía e independencia, pues nos aseguraba que sólo se dan en el supuesto, que la una sin la otra no son nada real, que están entre sí en la relación de acto y potencia, etc., lo que equivale a decirnos que se trata de dos principios y no de dos cosas en el sentido de supuestos (179).

París, 1930, I, p. 385-409, e Introd. cit., p. (43-67), y append. II, p. 163-77 de la misma obra. BRUNI, *Egidio R. e la sua polemica antitomista*, en «Rivista di Filosofia neo-scolastica», 1934, p. 239-51; idem, *Incerti auctoris impugnatio contra Aegidium contradicentem Thomae super primum Sententiarum*, en «Analecta augustiniana», Romae, 1940 y 1941.

(177) PAULUS, op. cit. p. 282.

(178) GRABMANN en cambio escribe así en un artículo reciente: «Ex his textibus Aegidii Romanum in hac materia minime antithomistimum prae se tulisse sed doctrinam eandem in radice cum Aquinate professum esse elucescit», *Circa historiam distinctionis essentiae et existentiae*, en *Acta Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae...*, Taurini, 1935, p. 62.

(179) No estará demás recordar que la misma existencia, a fin de cuentas, también puede ser considerada como una «esencia», en cuanto que posee sus caracte-

Pero conviene no olvidar otro capítulo que contribuye también a esclarecer la cuestión, y es la terminología egidiana en materia de distinciones. Aunque no es este el lugar de entrar a fondo en su doctrina de las distinciones, se impone el decir siquiera dos palabras. Para él, toda distinción es *real*, o *modal*, o *lógica* (180): la primera se da entre cosas o supuestos diversos, y entre la potencia y su acto *reales*, la segunda tiene lugar entre una cosa potencial, antes de ser afectada o modificada por su acto correspondiente, y la misma después de haber sido ya modificada por el acto; la tercera es la existente entre diversos conceptos que representan una misma realidad, con mayor o menor fundamento en ella, pues todas admiten sus más y sus menos (181). La real supone siempre una pluralidad de cosas (res), como son el acto y la potencia: ¿qué cosa, pues, más natural que Egidio insista en llamar «res et res» a la esencia y existencia, si quiere salvaguardar sencillamente la realidad de la distinción? Se expresó de ese modo, y no podía expresarse de otro, si quería ser lógico consigo mismo.

En fin, ¿no es este el modo de expresarse de los propios tomistas? Báñez califica de «mucho más probable» la opinión de Capréolo, Cayetano, el Ferrariense, Soncina, Javelli..., que afirman la dis-

res específicos propios y constituye una quiddidad, objeto de nuestro entendimiento (de lo contrario no sería inteligible), como observa CAYETANO, *In I*, q. 82, a. 3. Puede verse MARITAIN, *Eléments de Philosophie, Introduction générale à la Philosophie*, París, 1930, p. 216, nota 106; HUGON, *Cursus philosophiae thomisticae*, Parisiis, vol. V, p. 75-76, etc.

(180) He aquí un texto siquiera: «Clare enim videmus quod est differentia rerum vel ex ipsis rebus, vel ex modo se habendi, vel ex modo considerandi. Nam realiter differt actus a potentia, et alia res est actus et alia est potentia; sed ipsa potentia, ut est subjecta actui et privationi (divisim, se entiende) non est alia et alia res, sed habet alium et alium modum se habendi, ex quo alio et alio modo se habendi resultat differentia realis in ipsa potentia... Differentia ergo, quam sola ratio facit, est differentia rationis. Differentia inter actum et potentiam est differentia realis, sed differentia, quae est in ipsa potentia, ut est conjuncta actui et abiciens actum, forte est illa differentia, quam aliqui vocant differre intentione», *In II Sent.* d. 27, q. 1, a. 2, dub. later. 2, p. 467. Cfr. *ibid.* dist. 8, p. 1, q. 1, a. 2, p. 192, y *QEE*, q. 9, p. 67, y q. 12, p. 109-110.

(181) «Nam si sit differre medium inter differre accidentis a subjecto et definitionis a definito, non tamen propter hoc est dare aliquod differre medium inter re et ratione, sed in ipso differre ratione est dare magis et minus, et in ipso differre re est dare magis et minus», *QEE*, q. 12, p. 109.

Sobre la distinción modal puede consultarse TRAPP, O. S. A., *Aegidii Romani de doctrina modorum*, en «*Angelicum*», 1935, p. 449-501.

tinción de esencia y existencia «tamquam res a re» (182). En realidad, como escribe el P. Boyer, «ubi una realitas non est alia, habentur duae realitates, et duae realitates sunt duae res» (183).

No se ve pues razón para recriminar tanto a Egidio el empleo de «res et res», como si tales fórmulas por fuerza hubieran de entenderse en sentido ultrarrealista. No somos contrarios sin embargo al intento de depuración de las fórmulas, cuyas deficiencias reconocemos en Egidio, siendo de desear el empleo de expresiones más castigadas; pero no se olvide que estamos en los albores de la secular controversia, y que los comienzos siempre van acompañados de tanteos e imperfecciones, inseparables de toda obra humana.

b) Que el ser-esencia (esse formae partis) signifique en Egidio una incoacción de la existencia, lo consideramos sobradamente descartado con lo arriba dicho, a donde remitimos al lector por no repetirnos aquí. Y que no nos diga el P. Hocedez (184) que en Sto. Tomás apenas si se encuentran indicios de distinción entre el ser-esencia (esse formae partis) y la existencia o ser-existencia (esse formae totius), porque ello equivaldría a decir que en el Angélico no hay indicios de distinción entre la esencia y la existencia, contra lo que opina el R. P. Hocedez, pues si no distinguimos entre el ser-esencia y el ser-existencia, ¿qué sentido tiene el hablar de distinción real entre la esencia y la existencia? ¿a qué vendría a reducirse la realidad de la esencia, como distinta de la existencia? (185).

(182) BÁÑEZ, *In I part.*, q. 3, a. 4, dub. 2, col. 221 (ed. Salamanca, 1585).—JUAN DE STO. TOMÁS escribe: «Alii tenent (existentiam) distingui ab essentia tamquam rem a re, quod multo probabilius censet magister Bagniez... Et utrumque (que sea res o modus) probabiliter defenditur in schola thomistarum..., et sic magis inclino in hanc sententiam, quod existentia addit realitatem ejusdem generis cujus fuerit essentia et ad illud praedicamentum reductam...», *Cursus theologicus In I part.*, q. 3, disp. 4, a. 3, p. 585 (ed. Parisiis, 1886). Cfr. su *Philosophia Naturalis*, prima pars., q. 7, a. 4, p. 136 (edición Reiser).—Para MERCIER por ej. (*Ontologie*, n. 75) distinción real equivale a distinción «inter rem et rem».

(183) BOYER, *Cursus philosophicus*, I, 1939, p. 338. Por eso Gilson escribe también: «Otros muchos, que hacen profesión de tomismo, se expresaron en términos idénticos (a Egidio)», *Le thomisme*, París, 1945, p. 513.

(184) Introd. cit., p. (57).

(185) Y no es que se nos haya olvidado que entre los mismos tomistas existen, en este respecto, las dos interpretaciones denominadas «paleotomista» una y «neotomista» la otra, la segunda de las cuales parece concebir la realidad de la esencia únicamente en función de la existencia, mientras que la primera la considera como una realidad potencial y de orden distinto al de la existencia... Sea de ello lo que fuere, si se ha de salvar la distinción real, no se puede de ningún modo

c) La hipótesis admitida por Egidio de la posibilidad de multiplicarse las formas sustanciales en un compuesto sin la multiplicación simultánea de las existencias (186) es calificada por el P. Hocedez como «sin sentido para un tomista que rechaza la pluralidad de formas» (187), porque «Sto. Tomás profesa netamente como un principio absoluto la unicidad de existencia sustancial en cada cosa» (188). No menor, añadimos nosotros, es la convicción personal de Egidio en ese punto: todo compuesto *uno* exige una sola existencia sustancial (y también accidental, según se dijo antes al tratar de los accidentes) (189). Ahora bien, prosigue Egidio, como en la hipótesis de la pluralidad de formas se afirma a la vez la unidad sustancial del compuesto, ello implica la unidad de existencia sustancial. ¿No hay en ello una lógica rigurosa? Mas cabe preguntar: ¿es concebible que la pluralidad de formas no traiga consigo pluralidad de existencias? Nuestro autor así lo creía personalmente, pero no podía defenderlo sin más ni más, aleccionado como estaba por la funesta experiencia del año 1279..., por ello ha de respetar al menos tal hipótesis (190), a la que aplica el principio «tomista» de la unicidad de existencia en cada supuesto: más que antitomismo vemos en ello riguroso tomismo.

d) Que Egidio se separe de Sto. Tomás, en sus últimas obras, en cuanto a la realidad o virtualidad de la distinción entre la diferencia específica y la especie, no es de tanta transcendencia...

e) Y ¿qué diremos de la concepción egidiana de la contingencia? ¿no es cierto que la presenta como una mutabilidad física de la esencia, al modo de la corrupción y generación? Muy grave y trágico nos presentan en verdad este cargo tanto el P. Hocedez como Paulus, pero una vez más nos vemos obligados a reconocer que se exceden un tanto en ello. Ciertamente que Egidio compara repetidas veces

reducir la realidad de la esencia al acto existencial, y quizá en la interpretación «neotomista» se descuida demasiado esa realidad esencial, dando con ello pie a los ataques de los adversarios de la distinción real, como DESCOQS (*Thomisme et Scolastique*, París, 1927, p. 84-114), HELLIN (*La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez*, Madrid, 1947, p. 284, ss.) etc.

(186) Véase el teorema 17 de sus *Theor. EE*, y la q. 10 de sus *QEE*, donde lo trata expresa y extensamente.

(187) *Theor. EE*, p. 111-12, nota.

(188) HOCEDÉZ, en *Theor. EE*, p. 112, nota 2.

(189) Véase *Theor. EE*, th. 17, p. 117-18, y *QEE*, q. 10, per totum.

(190) Cfr. ex. gr. *QEE*, q. 10, p. 82.

la composición de esencia y existencia con la de materia y forma, como se ha visto y dicho más arriba, pero no omite el señalar las profundas diferencias entre ambas. El mismo Angélico dedica un capítulo de la Suma contra los gentiles (191) a discriminar las dos composiciones citadas, y atribuye a la esencia en las sustancias in-materiales la función de cuasi-materia respecto de la existencia (192). No estará tampoco demás el recordar que las comparaciones siempre «claudican», y no se pueden urgir demasiado al pie de la letra, pues como decía Egidio, «omnis similitudo non currit cum omnibus pedibus» (193).

El Dr. Paulus no comprende cómo se pueda decir que la existencia «presupone» la esencia, que la «recibe», sin incurrir en un grosero realismo (194). Sin embargo, no se puede negar que tal modo de hablar es susceptible de recta interpretación, y es empleado aun por el Angélico (195), sin que por ello se le deba tachar de ultrarrealismo. Las explicaciones antes dadas del pensamiento de Egidio nos eximen de la necesidad de insistir en una interpretación en sentido de un realismo moderado.

f) Por último, tocante a la «separabilidad» de la esencia y la existencia, que constituye para el R. P. Hocedez el argumento decisivo y caballo de batalla, ya hemos dicho más arriba (recuérdese el argumento de la contingencia-aniquilabilidad) lo bastante para que cada uno pueda fallar por su cuenta. Como ya observaba el P. Trapp (196), no se percata el P. Hocedez de la distinción establecida netamente por Egidio entre *separable* y *separado*: una cosa es decir, que la esencia y la existencia son separables, y otra decir que pueden existir separadas de hecho, cosa esta última vigorosamente rechazada por Egidio en todas partes, según se dijo. Para Egidio, aniquilar es *separar* la esencia de la existencia, con otras palabras, *privar* a la esencia de toda existencia actual, y dejarla con ello reducida al estado de simple posibilidad, en el que no posee ya realidad ninguna propia e intrínseca ni esencial ni existencial, como le hemos oído ex-

(191) *II Contra Gent.* c. 52. Léase a CAYETANO, *In De Ente et Essentia*, capítulo V, q. IX.

(192) Cfr. *Sto. Tomás, In De Causis*, lect. 3.

(193) *II Sent.* d. 30, q. 1, a. 4, dub. later. 2, p. 575.

(194) *Op. cit.*, p. 319, nota 2.

(195) *De Potentia*, q. 3, a. 3, ad 17. Cfr. *De spiritualibus creaturis*, a. 1, etc.

(196) TRAPP, *Aegidi Romani de doctrina modorum...*, p. 473, nota.

plicarse al tratar ya sea del ser-existencia, ya de la contingencia-creabilidad, y anquilabilidad...

En fin, y para terminar, traigamos a la memoria una verdad que de puro obvia a veces parece como olvidada: no es razonable interpretar el pensamiento de un autor basándose en expresiones que «quizá» pudieran significar tal o cual idea inexacta, que son «menos afortunadas» en materias sutiles, que «pudieran dar pie» a malentendidos, que «se prestan» a equívocos, etc., etc.; sin comprobar rigurosamente, si la mente del autor en cuestión aparece clara y terminante en otras expresiones y lugares inequívocos y hasta quizá explícitos. Por el contrario, si se trata de enjuiciar el valor perentorio o no de su argumentación, propuesta como la propone a veces Egidio y se nos dijese que no consigue su intento, quizá nada tendríamos que oponer.

Conclusión.—«No se resiste el peso de todo un siglo, y para nadie es misterio el atragantamiento que el hallazgo del Organon de Aristóteles causó a las generaciones medievales. Hoy Sto. Tomás se expresaría sin duda de otro modo, y conduciría sus demostraciones de muy distinta manera» (197). ¡Con cuánto mayor razón se pueden aplicar estas reflexiones a nuestro Egidio, discípulo sí del Angel de las escuelas, pero no dotado de aquella serenidad, clarividencia y penetración que todo el mundo admira en éste! El ambiente medieval estaba saturado de «entes de razón»..., y se requería un esfuerzo sobrehumano para verse enteramente libre de toda influencia realista (198), que se ve latir en el fondo de tantas expresiones incorrectas de Egidio, pero contrarrestadas y reprimidas por su juicio crítico nada común y su despierta inteligencia, que no pierde nunca el sentido de la realidad. La obra de Egidio en la materia que nos ocupa significa un paso decisivo y de gigante en la marcha de la controversia (199): él es el abanderado y protagonista de la distinción real de esencia y existencia, y sus obras fueron la cantera de donde se extraían los argumentos en pro e incluso en contra de tal distinción. Por eso, nada es de extrañar que se haya excedido aquí

(197) SERTILLANGES, *Saint Thomas d'Aquin* (Les grands coeurs), París, 1931, p. 212, ss.

(198) Véase ex. gr. de BRUYNE, *Saint Thomas d'Aquin*, París, 1928, cap. 2, párrafo 4.

(199) «Egidio Romano aparece como el principal defensor de la distinción real, y su influencia fué decisiva en la controversia», HOCEDEZ, Introd. cit. p. 103.

o allá, en esta o aquella expresión, que quizá consideró como más eficaz para hacer triunfar su idea favorita. Misión fué de los que le siguieron aquilatar y matizar, apuntalar y afinar su misma argumentación hasta lograr dar una expresión perfecta, intachable, inmovible y definitiva, si cabe, a esta doctrina, que hoy encontramos ni más ni menos, salvo ligeros detalles, en el punto en que la dejó Egidio. En él la hallamos en sus precisos términos como en ningún otro predecesor suyo, ampliamente desarrollada, y puesta como piedra angular en su sistematización filosófico-teológica, anticipándose con elio a los muchos pensadores subsiguientes que se han apropiado tal modo de ver la realidad como auténtica expresión de ésta.

FR. GREGORIO SUAREZ, O. S. A.

Ciencia de Dios y objetos futuribles

Entre los muchos excelentes trabajos, publicados durante el año en curso para honrar la memoria del Eximio Doctor, Francisco Suárez, S. I., encontramos uno que llamó especialmente nuestra atención. Es debido a la docta pluma del R. P. José Sagüés, S. I. (1) catedrático en la Facultad teológica de Oña (Burgos). El estudio, amplio y documentado, comienza con «algunas observaciones históricas sobre la ciencia media en la primitiva Compañía de Jesús». Según los datos ofrecidos por el P. Sagüés en esta parte de su trabajo, la ciencia media comenzó a enseñarse en la Compañía de Jesús hacia 1560 (2).

Enseguida fija su atención en Suárez, haciendo resaltar su fuerte oposición a la ciencia media en los comienzos de su carrera profesoral y el rápido cambio que experimentó en este punto, hasta convertirse en «el teólogo que más copiosamente y con más decisión ha escrito directa o indirectamente a favor de la ciencia media» (3). Ofrece luego la cronología de las principales obras, en que Suárez se ocupa de la ciencia media, consagrando lo principal del trabajo a describir *las aplicaciones*, que el Eximio Doctor hizo de dicha ciencia. En este punto es donde principalmente se revela el profundo conocimiento, que el P. Sagüés tiene de las obras de Suárez.

* * *

Para completar el trabajo del P. Sagüés, creemos oportuno hacer un ligero examen sobre *los fundamentos* de la ciencia media, o sobre *las pruebas de su existencia*. En este punto el P. Sagüés se ha expresado con alguna brevedad. He aquí sus palabras: «No se podía contentar [Suárez] con admitir en bloque y a ciegas la ciencia media,

(1) JOSÉ SAGÜES, S. I., *Suárez ante la ciencia media*, en «Estudios Eclesiásticos», vol. XXII (1948), pp. 265-310.

(2) L. c., p. 266.

(3) L. c., pp. 271-272.

sin examinar de cerca su consistencia. Y al hacerlo partió del supuesto innegable de que, si esa ciencia es posible, se halla en Dios omniperfectísimo, y asentó que si las proposiciones condicionales de los futuribles se pueden conocer, Dios las conoce, y que si ellas son determinadamente verdaderas, se pueden conocer en cuanto tales. Ahora bien, **concluyó, son determinadamente verdaderas**, luego Dios las conoce. Y desde luego se persuadió que de ningún modo se muestra la repugnancia de esa ciencia en Dios.

Pero aún quedaba por ver si esa ciencia es conforme a las fuentes. Suárez las examinó desapasionadamente y llegó confiado a la conclusión de que, *según ellas, hay que admitir en Dios la ciencia media. Por eso cree que todos los teólogos la tienen que reconocer; y aún piensa que de hecho su opinión supera con mucho a la contraria, en la autoridad de los teólogos*, de los que cita a muchos, aún no jesuítas. Así, pues, afirma que *no la puede llamar nueva sino quien no haya leído a los antiguos*, o pretenda hacer cuestión de palabra. **Ni hay por qué detallar más las razones de Suárez en pro de la ciencia media» (4).**

Estas palabras del P. Sagüés no son, ni pretenden tampoco ser, un examen, siquiera somero de aquellas fuentes, según las cuales *«hay que admitir en Dios la ciencia media»*; por eso nadie nos negará el derecho a intentar un ligero análisis sobre este punto.

* * *

Preguntar si existe la ciencia media es preguntar si existen lo que se ha convenido en llamar *futuribles*, puesto que estos son los que constituyen el objeto de aquella ciencia.

Y para puntualizar bien la cuestión, no estará de más recordar algunas nociones, por más que sean elementales en esta materia. Según una clasificación tradicional, que propone ya Sto. Tomás (5), la ciencia divina de las criaturas se divide en *ciencia de visión* y *ciencia de simple inteligencia*. Ciencia de visión es aquella por la cual Dios conoce todo lo creado con existencia real, sea pasado, presente o futuro; todas estas cosas—pasadas, presentes, futuras—se refieren a la ciencia de Dios de la misma manera, «quia cum intelligere Dei—dice Santo Tomás—, quod est eius esse, aeternitate mensuretur, quae

(4) L. c. pp. 281-282. Nos hemos tomado la libertad de subrayar por nuestra cuenta.

(5) I, q. 14, a. 9.

sine successione existens totum tempus comprehendit, praesens intuitus Dei fertur in totum tempus et in omnia quae sunt in quocumque tempore, sicut in subiecta sibi praesentialiter» (6).—Ciencia de simple inteligencia es aquella por la que conoce Dios todo cuanto El puede realizar y todo cuanto pueden realizar las criaturas, pero que de hecho nunca llegará a tener realidad. «Quaedam vero sunt—dice en el mismo lugar Sto. Tomás—, quae sunt in potentia Dei vel creaturae, quae tamen nec sunt, nec erunt, neque fuerunt: et respectu horum non dicitur [Deus] habere scientiam visionis, sed simplicis intelligentiae».

Todo lo creado existente presupone una libre determinación de Dios, que quiere sacarlo de la nada, o simplemente darle existencia mediante causas segundas. Por eso, la ciencia de visión, que tiene por objeto lo creado existente, es *ciencia libre*, o ciencia *quae habet voluntatem coniunctam*, según la expresión técnica.—En cambio, las cosas en el orden de la posibilidad abstracta son necesarias; y necesaria por tanto es la ciencia de simple inteligencia, que mira las cosas en ese orden de abstracta posibilidad. Tenemos, pues, que en orden a las criaturas, coincide *ciencia de visión* con *ciencia libre* y *ciencia de simple inteligencia* con *ciencia necesaria*; en orden a las criaturas, decimos, porque la ciencia o conocimiento que Dios tiene de sí mismo es necesario, y sin embargo Dios no entra en el objeto de la ciencia de simple inteligencia.

Así se explica que unos autores coloquen la ciencia media entre la de visión y la de simple inteligencia, mientras que otros la colocan entre la libre y la necesaria. La diversidad está simplemente en la terminología.

* * *

Como hemos visto, el campo de la ciencia de visión y el de la de simple inteligencia está perfectamente delimitado; ésta versa sobre *lo posible*, aquella sobre *lo existente*. Por mucho tiempo esta división se consideró adecuada y exhaustiva, de tal manera que un objeto creado o caía bajo *la ciencia de visión-libre*, o bajo *la ciencia de simple inteligencia-necesaria*.

Pero en la segunda mitad del siglo xvi comienza a tener cabida en las escuelas una doctrina, que llega a su plenitud en los primeros años del xvii, según la cual la división de lo creado en existente y

(6) I, q. 14, a. 9.

posible no es adecuada, y por lo mismo tampoco la división de la ciencia divina en ciencia de visión o libre, y de simple inteligencia o necesaria. Entre lo *existente*—presente, pretérito, futuro—y lo *posible* colocan lo *condicional*, o *futurible*. Futurible, en concepto de estos autores, es *lo que sería, si se diese una condición, o unas circunstancias que no se darán*. En vez de las dos únicas categorías de objetos, en que se termina la ciencia divina, tradicionalmente conocidas: la de lo existente y la de lo posible, la nueva doctrina distingue tres, dos extremas: existente y posible, y una media: la de lo *futurible*. Reformado el esquema del objeto de la ciencia, fué necesario reformar también el esquema de la ciencia misma. En vez de distinguir en Dios dos ciencias* de lo criado: la de *visión-libre* y la de *simple inteligencia-necesaria*, se distinguieron tres, dos de ellas extremas (las que acabamos de decir) y otra que, incluso técnicamente, se ha convenido en llamar *ciencia media*, porque se coloca *en medio* de aquellas dos, sin identificarse con ninguna de ellas, porque ni es ciencia de visión, ni de simple inteligencia; no es ni necesaria, ni libre al modo de aquellas dos; es en rigor una *ciencia media*.

Principales defensores de esta doctrina han sido los insignes jesuitas Luis de Molina y Francisco Suárez; el primero la propuso en su famosa *Concordia...* para explicar la conciliación de la moción divina y la infalible providencia de Dios con la libertad humana; el segundo le dió mucha mayor amplitud en el campo de la teología. Puede decirse sin exageración «que ninguno de los teólogos partidarios de la ciencia media, incluido el mismo Molina, abrazó tal teoría con tanto entusiasmo, recurrió a ella con tanta confianza, le dedicó tantos afanes científicos y la hizo intervenir tan a menudo y tan decisivamente en los problemas teológicos» (7).

* * *

Y llegados aquí, nos planteamos el problema, que deseamos esclarecer un poquito siquiera: ¿Hay lugar para distinguir en Dios tres ciencias, la de visión-libre, la de simple inteligencia-necesaria y la media, que no es ni necesaria ni libre? La pregunta se puede presentar en esta otra forma: ¿Existen los futuribles como categoría especial distinta de lo real y de lo posible? He aquí el problema. Veamos ahora en qué autoridades y en qué razonamientos se funda la exis-

(7) JOSÉ SAGÜÉS, S. I., l. c., p. 265.

fencia de la ciencia media, o, lo que es equivalente, la existencia de las futuribles como categoría especial de objetos. Para facilitar la inteligencia del trabajo, al par que proponemos los argumentos, generalmente aducidos, iremos haciendo las oportunas reflexiones; la exposición de estos argumentos sigue el orden trazado por Suárez en su opúsculo *De scientia Dei futurorum contingentium*, cuyo segundo libro está íntegramente dedicado al problema de los futuribles.

Argumento escriturístico. Los propugnadores de la ciencia media, para probar que los futuribles son una especial categoría de objetos, distintos de lo existente y de lo posible, acuden directamente a la S. Escritura, donde quieren ver enseñada su doctrina de modo incontrovertible. Para ver hasta qué punto dan valor al argumento escriturístico en favor de los futuribles, comenzamos citando algunas afirmaciones.

Molina, por ejemplo, rechaza la opinión, según la cual Dios conoce en la eternidad las cosas futuras, porque esta opinión necesariamente lleva a negar la existencia de los futuribles; y el negar la existencia de tales objetos—dice—«*dignitati divinae scientiae derogaret, imo periculosum esset in fide, ne aliquid amplius dicam*» (8). Y poco más adelante dice de su propia sentencia: «*haec conclusio... tam certa est, ut oppositum non dubitem esse plus quam periculosum in fide*» (9). Y el por qué la doctrina contraria sea «*plus quam periculosa in fide*», nos lo dice el mismo Molina en la prueba: «*Próbatur..., quoniam in scripturis sanctis constat Deum optimum maximum habere certam cognitionem aliquorum futurorum contingentium, quae ex libero arbitrio humano pendent; quae tamen nec fuerunt nec erunt in rerum natura, ac proinde nec existunt in aeternitate... Deus scit futuram fuisse poenitentiam in Tyriis et Sidoniis in cinere et cilicio ex hypothesis quod in Tyro et Sidone factae fuissent virtutes, quae Corozain et Bethsaidae factae sunt... Poenitentia autem illa, cum hypothesis ex qua erat futura, re vera data non fuerit, nunquam fuit nec erit in rerum natura; et tamen erat futurum contingens ex libero hominum arbitrio dependens*» (10). Es decir,

(8) LUIS DE MOLINA, S. I., *Concordia*, q. 14, a. 13, disp. 47; ed. Olyssipone, 1588, p. 297. Para Suárez en cambio la vía de eternidad no es incompatible con la existencia y conocimiento de los futuribles. Cf. *De scientia Dei futurorum contingentium*, l. 2, cap. 7; ed. Vivés, t. 11, p. 370a, n. 15.

(9) O. c., ed. c., p. 297.

(10) O. c., ed. c., pp. 297-298.

la penitencia de los Tirios y Sidonios es un auténtico futurible: *algo que habría existido, si se hubiera dado una condición qua no se dió*. Además del lenguaje de la S. Escritura, está la prueba por exclusión: aquella penitencia no es cosa meramente posible, porque — como hemos dicho — en el orden de posibilidad las cosas son objeto de la ciencia necesaria, mientras que aquella penitencia, de haberse dado, habría sido un hecho contingente; ni es tampoco cosa existente, porque no llegó a tener realidad.

Suárez abunda en el mismo sentido, como prueban los pasajes, que vamos a citar. «Ego autem existimo—dice—iuxta doctrinam antiquorum Patrum, *clarissimis Scripturarum testimoniis* munitam esse, nec posse in dubium revocari, quin Deus hanc scientiam [i. e. conditionalium seu mediam] eminentissime habeat» (11). En otro pasaje sin embargo atenúa el rigor de las expresiones de Molina y deja la cuestión más en su punto. Dice así: «Haec igitur assertio [quod nempe Deus cognoscat futuribilia] *ex divinis Scripturis* in hoc capite probanda est. Sunt autem pleraque testimonia Scripturae sacrae, quae, *licet habeant suas responsiones et evasiones, propter quas non faciunt certam fidem, tamen si sincere et proprie intelligantur, et omnia inter se conferantur, simulque Sanctorum expositiones ponderentur, faciunt vehementem persuasionem*» (12).—Con todo se nota en Suárez una fuerte tendencia a buscar en la fé un medio de prueba de su doctrina, como se revela en las palabras siguientes: «Scientia de futura libera determinatione voluntatis ex tali vel tali hypothesi [i. e. scientia media], *nimis est obscura et difficilis, necessariumque est fidei adiutorium ut ea credatur, quia divinae excellentiae et testimoniis Scripturarum est magis consentanea*» (13).

Este es el plano general en que se mueve la prueba escriturística en favor de la ciencia media, tal como la proponen sus grandes campeones. Para conocer más en detalle la argumentación, vamos a recorrer los pasajes del texto sagrado que suelen aducirse. El lugar por excelencia clásico y que vimos ya citado en Molina es *Mat.* XI, 21, donde dice el Señor: «Vae tibi, Corozain, vae tibi, Bethsaida, quia si

(11) FRANCISCO SUAREZ, S. I., *De concursu, motione et auxilio Dei*, l. 1, cap. 15, ed. Vivés, t. 11, p. 79 b, n. 2.

(12) *De scientia Dei futurorum contingentium*, l. 2, cap. 1; ed. c., t. 11, p. 344 a, n. 2.

(13) *De gratia*, l. 5, cap. 24; ed. c., t. 8, p. 515a, n. 17.

in Tyro et Sidone factae essent virtutes quae factae sunt in vobis, olim in cilicio et cinere poenitentiam egissent». Aparte de este texto clásico, hay otros muchos, que juegan papel importante en esta cuestión. Es muy interesante, por ejemplo, 1 *Samuelis*, XXIII, 9 ss. (14), dice así el texto: «Cum David rescisset quia praepararet ei Saul clam malum, dixit ad Abiathar sacerdotem: Applica ephod. Et ait David: Domine Deus Israel, audivit famam servus tuus, quod disponat Saul venire in Ceilam, ut evertat urbem propter me: si tradent me viri Ceilae in manus eius? et si descendet Saul sicut audivit servus tuus? Domine Deus Israel indica servo tuo. Et ait Dominus: descendet. Dixitque David: Si tradent me viri Ceilae, et viros qui sunt mecum, in manus Saul? Et dixit Dominus: Tradent. Surrexit ergo David et viri eius quasi sexcenti, et egressi de Ceila huc atque illuc vagabantur incerti, nuntiaturumque est Sauli quod fugisset David de Ceila et salvatus esset». David en su apuro pregunta a Dios, si Saul bajará a la ciudad de Ceila y recibe contestación afirmativa; nuevamente pregunta, si una vez llegado Saul a la ciudad, sus moradores lo entregarían, y también recibe contestación afirmativa. Ante tan pavoroso anuncio, David se marcha con sus hombres, y en vista de ello ni Saul baja, ni los moradores de Ceila entregan a David en manos de Saul. ¿Cómo se salva entonces la veracidad del oráculo? Muy fácilmente, nos dicen los partidarios de la ciencia media; la bajada de Saul a Ceila y la entrega de David por los ceilitas, son hechos futuribles: *se habrían realizado, de haberse dado una condición que no se dió*, es decir, la permanencia de David en la ciudad. Por consiguiente el sentido del texto es este: *si te quedas en Ceila bajará Saul y los ceilitas te pondrán en sus manos* (15), por el estilo de lo que dice el texto de S. Mateo: «*Si en Tiro y en Sidón...*».

Otro pasaje también muy curioso sobre el particular es *IV Reg.*, XIII-18-19: «Et ait [Eliseus]: Tolle sagittas. Qui [rex loas] cum tulisset, rursum dixit ei: Percute iaculo terram. Et cum percussisset tribus vicibus et stetisset, iratus est vir Dei contra eum, et ait: Si percussisses quinquies, aut sexies, sive septies, percussisses Syriam

(14) La referencia de los libros sagrados la damos según COLUNGA-TURRADO, *Biblia Vulgata*, Matriti, 1946.

(15) Así se expresa Suárez: «Tota igitur veritas illius revelationis posita est in illis conditionalibus: *Si expectaveris, veniet Saul; si Saul venerit, tradent te*, quae sunt liberae et contingentes». (*De scientia Dei futurorum contingentium*, l. 2, cap. 1; ed. c., t. 11, p. 344a, n. 3).

usque ad consumptionem: nunc autem tribus vicibus percuties eam». La destrucción total de Siria quedó en el orden de lo futurible: *habría tenido lugar, si el rey Joas hubiera puesto una condición, que no puso*, es decir, el haber herido la tierra cinco, seis, o siete veces con sus flechas (16).

El libro de la Sabiduría consuela al justo, diciéndole que, si Dios lo llevare de este mundo en la juventud, lo hace para que la malicia no pervierta su ánimo (17). Los pecados que un justo así arrebatado de este mundo habría de cometer en años posteriores, son auténticos futuribles; *habrían de darse, puesta una condición, que no se cumplió*, es decir, la vida prolongada, porque dice el texto sagrado que Dios lo lleva de este mundo para que no cometa los tales pecados.

Estos son los pasajes más frecuentemente invocados por los defensores de los futuribles, como objeto de una ciencia especial, o ciencia media; pero hay una infinidad más de pasajes en que la Sagrada Escritura emplea un lenguaje parecido, aunque no siempre la expresión literal coincida con los lugares mencionados. Así, discutiendo dentro del sistema de la ciencia media, podemos decir que la muerte de Isaac a manos de su padre (18) quedó en el orden de lo futurible. En el Levítico, promete Dios a su pueblo darle «pluvias temporibus suis», «*si in praeceptis meis ambulaveritis*» (19), y por tanto, cuando Dios castigaba a su pueblo, quitándole la lluvia, ésta quedaba entre los futuribles: la habrían tenido, si se hubieran portado bien. En lenguaje condicional hace Dios la promesa a David: «*Si*

(16) La exégesis de este pasaje resulta más embarazosa para Suárez. Según él la forma condicional, en que se expresa el profeta, no significa dependencia de lo condicionado respecto de la condición, sino simple coexistencia de condición y condicionado, caso que aquella se realizase. «*Si autem — dice — importetur sola concomitantia seu coexistentia illarum duarum rerum in ordine ad eandem durationem, hoc modo potest in eis [i. e., in conditionalibus disparatis] esse veritas, nihilque hoc sensu est enuntiabile, etiam conditionaliter, de quo Deus non sciat an verum vel falsum sit...; et melius quidem significatur illa concomitantia per adverbium temporale: quando hoc fuerit, etc., quam per notam conditionalem. Aliquando tamen hoc est in usu, ut 4 Reg. 13 [19] dixit Elisaeus regi Israel: Si percussisses quinquies...*» (*De scientia Dei futurorum contingentium*, l. 2, cap. 6; ed. c., t. 11, p. 362b, n. 4).

(17) *Sap.*, IV, 11: «*Raptus est ne malitia mutaret intellectum eius, aut ne fictio deciperet animam illius*».

(18) *Gen.*, XXII, 2 ss.

(19) *Levit.*, XVI, 3.

custodierint filii tui vias suas, et ambulaverint coram me in veritate, in omni corde suo, et in omni anima sua, non auferetur tibi vir de solio Israel» (20). Salomón es reprendido porque en su exagerado amor a las mujeres extranjeras desoyó la seria amonestación del Señor a los hijos de Israel: «non ingrediemini ad eas, neque de illis ingredientur ad vestras: *certissime enim avertent corda vestra ut sequamini deos earum»* (21). Dios ve que si los hijos de Israel se casan con extranjeras, se darán a la idolatría. Poco más adelante la Escritura vuelve a emplear el lenguaje condicionado, aunque en este caso no es Dios, sino los ancianos del reino quienes hablan. El pueblo se acerca a Roboam para pedirle que suavice un poco el yugo impuesto por su padre Salomón. Roboam los despide, diciéndoles que al tercer día vuelvan a buscar contestación; entretanto celebra consejo con los ancianos; y estos le dicen: «*Si hodie obedieris populo huic et servieris et petitioni eorum cesseris, locutusque fueris ad eos verba lenia, erunt tibi servi cunctis diebus»* (22). Pero Roboam no quiere seguir el consejo de los ancianos, habla con dureza al pueblo y viene la escisión del reino.

Por último, pueden aducirse las llamadas *profecías de conminación*, que son condicionadas, aunque verbalmente no se exprese la condición. Así, por ejemplo, Dios manda a Jonás que vaya a Nínive y predique: «*Adhuc quadraginta dies et Nínive subvertetur»* (23). Los nínivitas hacen penitencia al oír el anuncio del profeta y entonces dice la S. Escritura que «*vidit Deus opera eorum, quia conversi sunt de via sua mala; et misertus est Deus super malitiam, quam locutus fuerat ut faceret eis, et non fecit»* (24).

Suárez aduce otros testimonios, que no estará demás transcribir: «*Non enim ad populum profundi sermonis et ignotae linguae tu mitteris...; et si ad illos mittereris, audirent te»* (25). «*Si alius venerit in nomine suo, illum accipietis»* (26). Y cerramos la serie con estas significativas palabras: «*Item quod Ioan. 6 [15] de Christo dicitur:*

(20) *III Reg.*, II, 4.

(21) *III Reg.*, XI, 1-2.

(22) *III Reg.*, XII, 7.

(23) *Jon.*, III, 4.

(24) *Ion.* III, 10.

(25) *Ez.*, III, 5-6, citado por Suárez en *De scientia Dei futurorum contingentium*, I 2, cap. 1; ed. c., t. 11, p. 345a, n. 5.

(26) *Ioan.*, V, 43, citado por Suárez en el mismo lugar, p. 346, a, n. 6.

«Cum sciret quia venturi essent ut facerent eum regem...» de hac scientia [media] ab omnibus intelligitur» (27).

¿Qué decir a toda esta argumentación, a todos esos *clarísimos testimonios* en favor de la existencia de los futuribles? Como solución general respondemos que la tal argumentación peca de dar *valor técnico* a lo que es *expresión vulgar* de una verdad; y siempre el lenguaje vulgar es más libre, más atrevido que el técnico, sin que por eso pueda ser tachado de falso. Pero la expresión vulgar, por lo mismo que es más libre, no siempre significa lo que materialmente sueñan las palabras; muchas veces la expresión vulgar se convierte en símbolo de otra cosa, que es la que realmente se quiere significar. Expresiones-símbolo, como aquí las llamamos, se dan en todas las lenguas y no es necesario citar ejemplos.

Pues bien, teniendo esto en cuenta, vamos a ver cuál es la verdad contenida bajo ese lenguaje vulgar de la S. Escritura. Para descubrirla forzosamente hemos de recurrir a la doctrina de los géneros literarios, ya oficialmente consagrada dentro de la Iglesia. Esta doctrina nos enseña que la S. Escritura habla a los hombres en lenguaje humano corriente, y que por tanto sus expresiones deben interpretarse al tenor de las mismas expresiones humanas, mientras no conste lo contrario.

Y llegados aquí nos proponemos de nuevo la pregunta ya más concretada: En el lenguaje humano corriente o vulgar, ¿qué sentido tienen los textos aducidos para probar la existencia de los futuribles? Veámoslo, empezando por el pasaje que en esta materia juega papel principal.

Dice el Señor, según *Mat.*, XI, 21: «*Vae tibi, Corozain, vae tibi, Bethsaida, quia si in Tyro et Sidone factae essent virtutes, quae factae sunt in vobis, olim in cilicio et cinere poenitentiam egissent*».

Ya hemos visto la interpretación que dan al pasaje los defensores de los futuribles, interpretación fundada en un literalismo servil (28). Pero contra semejante literalismo pugna la misma S. Escritura. Poco

(27) O. y l. c. El texto de la Vulgata dice: «*Iesus ergo cum cognovisset quia venturi essent ut raperent eum, et facerent eum regem*...».

(28) No solo Molina y Suárez se expresan de la manera que hemos visto; el autor de una versión crítica del sagrado texto, publicada no ha mucho, pone la siguiente nota explicativa de *Mat.*, XI, 21: «*Conocía Jesús lo que hubiera acontecido, pero que en realidad no aconteció, es decir, los futuros contingentes condicionados: objeto de la llamada ciencia media*». (BOVER-CANTERA, *Sagrada Biblia*, t. 2, p. 37, Madrid, 1947).

más adelante se pone en parangón a Cafarnaum, la ciudad soberbia, con Sodoma lasciva, y dice el Señor, enfrentándose contra la primera: «Si in Sodomis factae fuissent virtutes quae factae sunt in te, **forte** mansissent usque in hanc diem» (29). Si aplicásemos el rígido literalismo gramatical a este texto, habría que decir que Cristo tenía un conocimiento *conjetural*—forte—de este futurible que sería la permanencia de Sodoma, si se hubiera realizado en ella una condición que no se realizó, es decir, la vista de los milagros acaecidos en Cafarnaum. Pero en Dios no cabe poner conocimientos conjeturales; El tiene una ciencia ciertísima de todo. Por otra parte, el sentido del versículo sobre Sodoma y el del versículo sobre Corozain y Betsaida es evidentemente el mismo. Luego para interpretar tales versículos no podemos atenernos a la sola materialidad literal, puesto que ésta, como hemos visto, da un sentido completamente distinto a ambos.

Además, y con esto damos el sentido auténtico del pasaje, Cristo en este lugar habla en un tono oratorio, lanza terrible amenaza contra las ciudades, que habiendo escuchado su predicación y presenciado sus milagros, no quisieron hacer penitencia de sus pecados. No debe por consiguiente extrañarnos oír de labios del Señor una expresión, que cualquier predicador puede emplear en circunstancias semejantes. Y evidentemente, un celoso predicador del Evangelio, que después de haber trabajado heroicamente por la conversión de un pueblo determinado, no consigue apenas nada, tiene perfecto derecho a quejarse de aquellas gentes diciéndoles que, si hubiera invertido aquellos trabajos entre los esquimales, por ejemplo, habría logrado más. Supongamos ahora que un gran metafísico estuviese escuchando aquellas lamentaciones del predicador: ¿tendría ese metafísico fundamento serio para basar en semejantes expresiones la existencia de unos objetos futuribles, distintos de lo posible y de lo existente? Evidentemente que no. Pues tampoco lo tiene para hablar de tales futuribles, cuando en vez de escuchar al simple predicador es al mismo Cristo a quien escucha, pues en boca de Cristo tales expresiones tienen el mismo sentido que en boca del simple predicador. Bien estará recordar las palabras que escribía San Agustín a otro propósito, cuando nos dijo que «la S. Escritura

(29) *Math.*, XI, 23. Esta observación vale contra Suárez y contra los que se atienen a la letra de la Vulgata. El texto griego emplea la misma forma en el v. 21 «ἄν... μετένοησαν» y en el v. 23: «ἔμελεν ἄν».

pretende hacer cristianos no matemáticos»; nosotros, cambiando un poco la frase, podemos decir: *cristianos, no metafísicos*.

¿Qué valor tienen entonces tales expresiones? Son sencillamente un modo de hacer resaltar la perversidad de un pueblo, o su mala disposición para con el mensajero de una doctrina. Y esto es lo que Cristo quiere decir a las ciudades de Corozain, Betsaida y Cafarnaum, cuando las compara con ciudades paganas: Tiro, Sidón, Sodoma. No hay necesidad ninguna de recurrir a sutilezas metafísicas para explicar estas palabras del Señor.

Por consiguiente, de este pasaje nada en absoluto se deduce a favor de la doctrina, que distingue de las categorías de lo real y de lo posible, la categoría de lo futurible.

Y explicado el sentido de este principal pasaje, los restantes no son tampoco difíciles de interpretar sin necesidad de recurrir al anuncio de futuribles. Así, por ejemplo, lo que Dios quiere decir a David, en I Sam., XXIII, 9 ss., es que se prevenga contra las malas disposiciones que Saúl y los moradores de Ceila abrigan respecto a él; además, en tal sentido entendió David el oráculo, como consta por la decisión que tomó.

En el caso de Eliseo y el rey Joas se trata de una acción simbólica. El profeta manda al rey que dispare sus flechas contra el suelo; el rey dispara tres flechas y entonces dice la S. Escritura que «*iratus est vir Dei contra eum et ait: si percussisses quinquies, aut sexies...*» (30). En este misterioso pasaje lo que el profeta pretende es reprender al rey por su cobardía y poca decisión para llevar hasta feliz término una guerra dura, como se necesitaba para el total aniquilamiento de Siria. El texto mismo pide que la reprensión del profeta recaiga sobre alguna mala disposición moral del rey; porque nos dice la S. Escritura que el profeta *se irritó contra el rey*, prueba de que el rey había dado motivo para ello; ahora bien, el hecho de disparar solo tres flechas, si se prescinde de su simbolismo, no da motivo para un enfado. Sin un carisma especial, el rey no podía saber que el aniquilamiento de Siria estuviese ligado al hecho de disparar cinco, seis o siete flechas; y el rey no era responsable de no poseer aquel carisma extraordinario. El profeta censura por tanto algo de orden moral; su reprensión simbólica podemos formularla en estos términos: el haberte cansado tan pronto de disparar flechas, siendo

(30) IV Reg., XIII, 19.

cosa tan sencilla, muestra bien claro que eres incapaz de emprender una guerra decisiva contra Siria.

El otro pasaje del libro de la Sabiduría, IV, 11: «raptus est ne malitia mutaret intellectum eius...», no puede citarse en esta cuestión sin hacer manifiesta violencia al contexto. No se trata de una persona determinada, que en su juventud haya sido arrebatada de este mundo, sino del justo en general. Ahora bien, ¿con qué derecho podemos decir que todos los justos muertos en su juventud, hubiesen sido malas personas, si hubieran llegado a edad avanzada? Para ver cuán infundada sería semejante suposición basta pensar en la Beata Imelda, o la Bta. María Goretti, o Sta. Teresita, o Sta. Gema, o S. Luis Gonzaga, o S. Gabriel de la Dolorosa, o en tantos otros que sin haber conocido apenas la vida, escalaron las cimas de la santidad. ¿Quién tendrá la osadía de decir que esos santos se habrían pervertido en años sucesivos?

En el pasaje, que comentamos, lo que Dios pretende es consolar al justo, diciéndole que si muere pronto, se libra de los peligros del mundo y que la verdadera ancianidad no es la de los muchos años, sino la de una vida pura.

Y para no alargar demasiado nuestras reflexiones sobre la prueba escriturística, omitimos el análisis de los demás textos; ni son estos tampoco más probativos que los ya examinados.

* * *

Argumento patristico.—Los defensores de la ciencia media quieren también ver su doctrina enseñada por los Padres. Molina, por ejemplo, dando la cuestión por resuelta en su favor, dice así: «*Deo... a Hieronymo et Augustino et aliis patribus tribuitur haec scientia [media] comparatione rerum creaturarum, quia Deus est*» (31). Y porque la ciencia media, o ciencia de los futuribles, corresponde a Dios en cuanto Dios, no puede atribuirse a ninguna criatura, ni siquiera al alma de Cristo N. S.

Suárez no se contenta con afirmar que los Padres atribuyen a Dios la ciencia de los futuribles, sino que propone una serie de capítulos de prueba de su doctrina por los Padres.

Para dar una idea general del plano en que se mueve Suárez, transcribimos el prólogo que pone a la exposición del argumento pa-

(31) *Concordia*, q. 14, a. 13, disp. 50; ed. Olyssipone, 1588, p. 331.

trístico. Es un poco largo, pero nos evita el peligro de falsear su pensamiento. Dice así: «Si varios loquendi modos In Sanctis Patribus observemus, non obscure, ut opinor, constabit eos non minus certos fuisse de hac scientia Dei, quam de absoluta scientia futurorum contingentium. Et primo sumo argumentum ex illa quaestione, quam saepe proponunt: cur Deus creaverit angelos vel Adam, eisque praeceptum imposuerit, cum praesciret illos fuisse peccaturos? *In hac enim interrogatione aperte est quaestio de scientia conditionata et non de absoluta, nam praescientia absoluta supponit permissionem*; ergo non potuit Deus tale peccatum permittere cum absoluta praescientia eius, multoque minus potuit illam absolutam praescientiam habere ante voluntatem creandi Adam. Ergo si sermo esset de hac praescientia absoluta, facilis esset ad quaestionem responsio, negando quod assumit; quia quando Deus habuit voluntatem creandi Adam, nondum intelligitur habuisse illam praescientiam. Sancti autem Patres non ita respondent, sed admittunt praescientiam futuri peccati ante illam voluntatem creandi Adam, et respondent nihilominus ex sua bonitate voluisse creare illum; **aperte igitur loquuntur de scientia conditionata**» (32).

Vemos, pues, que según Suárez el solo hecho de que los Padres se pregunten por qué crió Dios al hombre, aún previendo su pecado, es **prueba evidente** de que admiten una ciencia de objetos futuribles, y por consiguiente la existencia de éstos. Por donde podemos ver la excesiva confianza del Eximio Doctor en el valor de la prueba patristica.

En la primera prueba, que expone a continuación, argumenta de la misma manera que en el prólogo, aduciendo los lugares en que los Padres se plantean el problema de la creación de los seres racionales, a pesar de la previsión del pecado; y al final dice: «**Qua omnia de hac scientia procedunt, ut ex dictis [in prólogo] constat**» (33).

Pero entre los lugares que cita como probativos figura este que atribuye a S. Isidoro: «*Sicut praescivit Deus lapsum, ita praescivit quomodo posset illi subvenire*» (34). Cosa extraña es que semejan-

(32) *De scientia Dei futurorum contingentium*, l. 2, cap. 2; ed. ca., p. 348b, n. 1.

(33) O. y l. c., ed. c., p. 349a, n. 2.

(34) Suárez en la o. y l. c. da la siguiente referencia de este texto: «Isidorus, l. 1 de Summo bono, cap. 13». Pero entre las obras de S. Isidoro editadas por Migne en la Patrología, no aparece ninguna con el título que da Suárez.

te texto se aduzca al propósito de Suárez; en él se trata nada menos que de la presciencia de la redención; y la redención de nuestros pecados afortunadamente no quedó en el orden de los futuribles.

Como segundo capítulo de prueba cita Suárez aquellos pasajes, en que los Padres hablan al tenor del conocido texto de la *Sabiduría*, IV, 11: «raptus est ne malitia mutaret intellectum eius, aut ne fictio deciperet animam illius». Se admiran de que Dios a unos los lleve de este mundo para que no pequen, mientras que a otros no les concede ese beneficio, pudiendo concedérselo. Y cita, entre otros, estos dos pasajes de S. Agustín: «Certe poterat Deus, praesciens illos esse lapsuros, auferre de vita» (35). «Respondeant, cur prius quam peccarent non rapuit illos Deus; an quia non potuit, vel quia eorum mala non praescivit? Nihil horum nisi perversissime ac impiissime dicitur» (36). En resumen, Dios previó la impenitencia final de algunos, que un tiempo fueron justos, sabiendo que podía haberles enviado la muerte en estado de gracia. Y esta presciencia de poder llevarlos del mundo en gracia no puede ser otra que la presciencia condicionada—dice Suárez—porque, tratándose de la presciencia absoluta, Dios ya no puede revocar lo que previó. Son sus palabras: «*Quod necesse est intelligi de praescientia hac conditionata; nam si intelligatur de praescientia absoluta, certum est non posse Deum retrocedere, et mutare (ut sic dicam) quod facere decrevisset*» (L. c., ed. c., p. 349b, n.º 3).

Bien claro está que las palabras de San Agustín no dan pie para semejante interpretación, El Santo habla tan solo de los atributos de presciencia y omnipotencia, y de estos por separado diciendo simplemente que Dios previó los pecados de tales hombres y que pudo llevarlos antes de este mundo; en cambio Suárez para interpretar el texto de San Agustín toma conjuntamente los dos atributos de presciencia y omnipotencia y todavía añade por su cuenta el de inmutabilidad.

(35) S. AGUSTIN, *De dono perseverantiae*, cap. 5; ML, t. 45, col. 1.005.

(36) *De correptione et gratia*, cap. 8; ML, t. 44, col. 927. Los dos textos los aduce Suárez en la o. y l. c., p. 349b, n. 3. El último de estos pasajes ofrece alguna diversidad respecto al texto de Migne, que dice así: «Respondeant, si possunt, cur illos Deus, cum fideliter et pie viverent, non tunc de vitae huius periculis rapuit, ne malitia mutaret intellectum eorum et ne fictio deciperet animas eorum. Utrum hoc in potestate non habuit, an eorum mala nescivit? Nempe nihil horum nisi perversissime atque insanissime dicitur».

Suárez, expresándonos en términos más rigurosos, ha incurrido en un sofisma, interpretando *in sensu composito* lo que S. Agustín dijo *in sensu diviso*, sin pensar siquiera en las sutilezas escolásticas que se le atribuyen.

Frases como la que hemos transcrito de S. Agustín son ordinarias en nuestro lenguaje y de ninguna manera nos autorizan para pensar en futuribles. En el mismo Evangelio nos encontramos con este amistoso reproche dirigido por Marta a Jesús: «Domine, si fuisses hic, frater meus non fuisset mortuus» (37). En otros términos: Señor, tú podías haber hecho que mi hermano no hubiese muerto.

Nos haríamos interminables, si hubiésemos de ir examinando uno por uno tan solo los testimonios de Padres aducidos en el opúsculo *De scientia Dei futurorum contingentium*. Pero nos ahorramos este trabajo, porque ninguno de ellos es probativo. La interpretación que da Suárez peca de la falta de sentido crítico que hemos notado al exponer la prueba escrituraria: da valor técnico a la expresión vulgar de la verdad.

* * *

Prueba por la autoridad de los teólogos.—Suárez tiene como cosa indubitante que la inmensa mayoría de los teólogos defienden su sentencia. He aquí sus palabras; «Et de antiquioribus sane opinor *pro comperto* habuisse Deum haec futura sub conditione certissime scire, eosque ideo de hac scientia sub his terminis et in particulari quaestionem non movisse, quia idem de illa senserunt quod de aliis futuris; *nam si diversa de illis sensissent, significassent aliquando*; praesertim quia saepe incidunt in quaestiones quae supponunt hanc scientiam, ut est illa de permissione peccati, quod Deus scivit futurum, et similes, quas facillime expedirent, negando has conditionales esse scibiles, quod tamen non faciunt» (38).

Entre los grandes escolásticos del s. XIII, cita en su favor a San Buenaventura, S. Alberto Magno y Sto. Tomás. Si queremos saber dónde, según Suárez, Sto. Tomás habló de los futuribles, él mismo nos remite a III, q. 1, a. 5 (39). Pero el lugar no ha sido elegido con mucho acierto; pregunta Sto. Tomás en ese artículo «utrum conveniens fuerit Deum incarnari ab initio mundi». En el cuerpo del artí-

(37) *Ioan.*, XI, 21.

(38) *De scientia Dei futurorum contingentium*, l. 2, cap. 3; ed. c., t. 11, p. 352 a-b, n. 2.

(39) O. y l. c., ed. c., t. 11, p. 350b, n. 6.

culo da las razones, por las que no era conveniente la encarnación al principio del mundo, sino cuando se realizó; en último lugar pone esta razón: «ne fervor fidei temporis prolixitate **tepesceret**, quia circa finem mundi frigescet caritas multorum. Unde Luc., XVIII, 8, dicitur: «*Cum Filius hominis veniet, putas inveniet fidem in terra?*» Como se ve, Sto. Tomás habla el tenor de la S. Escritura y creemos haber probado suficientemente que en la S. Escritura no hay fundamento para una ciencia de futuribles. En la solución de la segunda dificultad aduce Sto. Tomás textos de S. Agustín, que solo leídos con excesiva ingenuidad se pueden presentar como prueba a favor de los futuribles. Ningún Padre, ni siquiera S. Agustín, se preocupó de estas sutilezas escolásticas.

No podemos entretenernos en el examen de los demás autores citados por Suárez, porque nos alargaríamos mucho más de lo que deseamos. Nos limitamos a transcribir algunos nombres: Gil de Roma, Durando, Gregorio de Rimini, Gabriel Biel, Marsilio de Padua (40).

Cada cual puede juzgar el valor de esta prueba; por nuestra parte nos limitamos a indicar que la consideramos nula.

Con nuestras reflexiones no pretendemos tachar a Suárez de falsificador consciente de las fuentes; lo que intentamos es hacer ver que erró en su interpretación por falta de sentido crítico y de sólidos principios metafísicos. Esa falta de sentido crítico no es privativa de Suárez; es un mal general de la época en que vivió, como lo demuestra una ligerísima lectura de los teólogos contemporáneos suyos. Suárez fué víctima de este mal, que, por otra parte, prestaba excelente apoyo a su metafísica.

* * *

Prueba racional.—Por último vienen las pruebas de razón, que nos limitamos a indicar simplemente.

El primer argumento lo funda en la providencia divina.—«Accedit...—dice—sine hac scientia intelligi non posse varios modos providentiae divinae perfectissimae ac sapientissimae, quos in suarum creaturarum liberarum praecipue gubernatione et in ordine ad supernaturalem finem observat» (41). No deja de ser curioso el argumento. Para que Dios provea al gobierno del mundo, le basta saber

(40) Cf. o. y l. c.; t. 11, p. 352b, n. 3.

(41) O. c., cap. 4, ed. c., t. 11, p. 352a, n. 3.

lo que las criaturas harán, sin necesidad de poner una ciencia especial para saber *lo que harían, si se diera una condición que no se ha de dar*. El mundo, como es obvio, consta no de futuribles, sino de cosas reales; y por tanto para gobernarlo basta la ciencia de las cosas reales, y no se requiere la de las cosas futuribles.

El argumento de Suárez lleva una buena dosis de antropomorfismo, como puede comprobar quien se tome la molestia de leerlo; concibe la providencia divina al modo de la providencia humana y precisamente funda la fuerza del razonamiento en lo que tiene de antropomórfico (42).

La segunda razón procede, según dice Suárez «ex perfectione ipsius scientiae secundum se et quasi speculative spectatae» (43). Este argumento es el que tiene más importancia en concepto de Suárez. Toda la fuerza del razonamiento puede condenarse en este silogismo: Dios conoce todo cuanto tiene verdad determinada; es así que los futuribles tienen verdad determinada. Luego Dios los conoce y por tanto existen.

Pero, sin pasar adelante, el solo análisis del silogismo, nos demuestra que Suárez no ató bien todos los cabos. Para el intento, de que se trata, no basta probar que los futuribles tienen una verdad determinada; es preciso probar que tienen una verdad determinada *especial*, o sea, distinta de la verdad de lo posible y de la verdad de lo existente. Y por el modo de expresarse Suárez llegamos a la conclusión de que los llamados futuribles no tienen esa verdad *especial*.

Transcribimos sus palabras: «Significantur [futuribilia] a nobis his communibus locutionibus: *Si Petrus hic nunc adesset, hoc faceret*, et similibus, quibus significamus quid fuisset secutum ex libera voluntate talis personae, si hic et nunc cum talibus conditionibus esset constituta et applicata ad operandum. De quibus propositionibus seu obiectis non est dubium quin obiective... sint in intellectu divino.

... Et patet facile respectu personarum **possibilium**, quae nunquam futurae sunt; nam *in angelo* verbi gratia *nunquam futuro* (44), *obiectum est aptum apprehendi an vellet hoc vel illud, si crearetur...*

(42) «Huiusmodi scientia [conditionalium nempe] est utilissima ad prudentiam, ut vel *ex rebus humanis coniectare licet*». (O. y l. c., ed. c., t. 11, p. 354a, n. 2).

(43) O. c., cap. 5; ed. c., t. 11, p. 355 b, n. 1.

(44) Nótese que este ángel «nunquam futurus» entra en la categoría «personarum **possibilium**», que acaba de mencionar anteriormente, como consta por el «verbi gratia».

Et **eadem ratione** in personis aliquando futuris, respectu earum occasionum in quibus de facto nunquam inveniuntur, similiter est obiectum apprehensibile *quid egisset... Adam, si prius quam Eva immediate ab ipso daemone tentatus fuisset* (45). Consta bien claro que Suárez no pudo distinguir la verdad de lo futurible de la verdad de lo posible, porque, según nos dice, la verdad de lo futurible en una persona real se prueba «**eadem ratione**» que la verdad de lo posible. Como hemos notado, el ejemplo del ángel queda en el orden de lo posible, si no queremos cometer el *incogitable error de hacer actuar a un posible en el orden de lo futurible*.

Por otra parte, tampoco Suárez habló muy claramente sobre la distinción entre la verdad de lo futuro y la verdad de lo futurible. Veamos cómo se expresa: «Ratio potissima [contra meam sententiam] quae ex indeterminatione obiecti confici solet, in proximo superiori capite ex professo dissoluta est; *et re vera vix habet maiorem difficultatem quam sit in absoluta scientia et determinata veritate futurorum contingentium*» (46). Aún inconscientemente Suárez tiende a aproximar el futurible y el futuro, con el fin de salvar las dificultades contra la existencia de aquel. Así, por ejemplo, como compendio de una larga argumentación nos dice: «*In re semper una pars [contradictionis conditionalis] est determinata [seu determinate vera], etsi nos lateat*» (47). No se ha dado cuenta Suárez que *in re* ninguna parte de la contradicción condicional es determinadamente verdadera, porque el futurible, según su propia noción nunca se da *in re*. Además, tratándose de futuribles no se emplea el *est*, sino el *esset*. El lenguaje de Suárez en este lugar vale para lo real, pero no para lo futurible.

Volvamos ahora al silogismo que, según hemos dicho, contiene la sustancia de la argumentación suareciana. Y para no cansar al lector, se lo repetimos: Dios conoce todo cuánto tiene verdad determinada; es así que los futuribles tienen verdad determinada. Luego Dios los conoce.

Toda la dificultad está en probar la menor, que es donde descansa la fuerza del argumento. Pero la prueba de Suárez es ciertamente bien pobre y peca del antropomorfismo que ya hemos notado anteriormente. Veamos cómo se explica él mismo: «Quando quis dicit: *si*

(46) O. c., l. 2, cap. 6; ed. c., p. 360b, n. 1.

(47) O. c., l. 2, cap. 5; ed. c., p. 359b, n. 13.

venisses, hoc fecissem, aliquid sine dubio affirmat, in quo dicere potest verum aut falsum» (48). Pues, si tratándose de nosotros, ese modo de hablar en forma condicional, típica para significar los objetos futuribles, puede expresar una verdad, también puede expresarla para Dios y por tanto Dios conoce los objetos futuribles. En estas palabras que señalan la cima de la argumentación, está precisamente el inadmisibile antropomorfismo; porque dicho modo de hablar entre nosotros se funda en nuestra limitación cognoscitiva. Si yo conociera todo lo que mi amigo va a hacer, al decirle sabiendo que no vendría: «*si venisses, hoc fecissem*», no le manifestaría ningún deseo real de hacer cosa determinada, pues nadie liga un deseo sincero a algo que sabe no se dará nunca. Ahora bien, Dios es omnisciente. Luego no puede trasladarse a El esa forma condicional sin incurrir en el antropomorfismo de atribuir a Dios lo que se funda en una imperfección de la criatura. He aquí un ejemplo de futuribles, puesto por Suárez, donde se puede apreciar al mismo tiempo el sentido antropomórfico de la argumentación y la no distinción entre futuribles y posibles: «Nunc Deus non praedestinavit homines, qui ex Adamo non sunt generandi; si autem decrevisset Deus producere genus humanum in alio homine, ex progenie illius alios **praedestinasset, de quibus nunc nihil decrevit**. Ergo de illis hominibus potest nunc oblici intellectui divino hoc enuntiabile: **si creassem humanum genus in tali homine, ex illius progenie hos vel illos elegissem**» (49).

Por consiguiente, nuestra tesis es que respecto de la ciencia de Dios no se distinguen futuribles y posibles, y que por tanto sobran las cuestiones especiales que suelen discutirse a propósito de aquellos. Prueba de que no se distinguen, es que cualquier posible puede convertirse en futurible con la sola aplicación de *una fórmula gramatical*. Lo posible, por su misma noción, excluye la repugnancia para ser; luego *llegaría a ser, si se pusieran las circunstancias conducentes a su existencia*. Si queremos salvar la distinción entre Metafísica y Gramática, hemos de convenir en que futuribles y posibles no se distinguen. Nominalismo y antropomorfismo vician esta cuestión, tanto tiempo discutida.

FR. ARMANDO BANDERA, O. P.

(48) O. y l. c.; ed. c., p. 359a, n. 13.

(49) O. c., l. 2, cap. 8; ed. c., p. 372a, n. 5.

Boletín de Derecho Canónico

I

Documentos Pontificios.

a) Los *Institutos seculares* que poco a poco, y merced a la benevolencia de los Obispos, habían ido apareciendo en diversos lugares con el laudable propósito, por parte de sus fundadores, de facilitar a muchas almas ansiosas de adquirir la perfección cristiana, permaneciendo en el mundo, y de ejercitar las obras de apostolado entre personas y lugares a donde con dificultad podían penetrar quienes visten hábitos religiosos, han obtenido un reconocimiento oficial de la Santa Sede mediante la Constitución Apostólica «Provida Mater Ecclesia», promulgada por Pío XII el 2 de febrero del año 1947 (A. A. S., XXXIX, pp. 114-124).

Esto, conforme habíamos indicado en otro lugar, «es una prueba más de la inagotable fecundidad de la Iglesia católica y de cómo sabe adaptarse, dentro de su inmutabilidad esencial, a las necesidades de los tiempos» (1).

Algunas personas de criterio demasiado estrecho y, por lo mismo, de difícil adaptación a cuanto no encaje dentro de los moldes que ellas se habían prefijado, o no se halle de completo acuerdo con las normas a que estaban habituadas, casi se escandalizaban al ver esa corriente en pro de un estado de perfección que prescindía de elementos juzgados indispensables por los mencionados sujetos, a saber, el uso de hábitos especiales y la vida de comunidad con clausura más o menos rigurosa.

Por lo demás, semejante extrañeza y manera de enjuiciar, está muy lejos de ser algo peculiar de nuestros tiempos. Se ha venido repitiendo a lo largo de la historia, en las diversas fases y modalidades por las que ha ido pasando el estado religioso. Recuérdese, si no, la admiración que produjo y la prevención por no decir oposición, con que fué recibida por algunos la aparición de las Ordenes mendicantes en el siglo XIII, al observar las diferencias tan notables de éstas respecto de las antiguas Ordenes monacales. El mismo fenómeno se repitió en el siglo XVI al presentarse las Congregaciones religiosas o, mejor dire-

(1) *Código de Derecho Canónico*, publicado por la B. A. C., 2.^a ed., año 1947, comentario al can. 681.

mos, los Institutos de votos simples, dada la idea que algunos tenían de la absoluta necesidad de los votos solemnes para el verdadero estado religioso.

Y, si con el correr de los años fueron haciéndose a la idea de que bastaba para eso con los votos simples, no faltaron, sin embargo, quienes rehusaban admitir que fueran suficientes los votos temporales, siquiera «hubiesen de renovarse al expirar el plazo por el cual fueron emitidos», conforme dispone el can. 488, n. 1.º.

A pesar de tales apreciaciones, la Santa Sede, a quien toca dictaminar y establecer los requisitos que han de cumplirse para pertenecer auténticamente al estado religioso, tuvo a bien aprobar y dar por suficientes las diversas formas que dejamos mencionadas. Más aún, admitió, hace ya tiempo, como estado legítimo de perfección cristiana, la vida común sin votos públicos; y, últimamente, reconoció como apta para dicho objeto a una nueva categoría, es a saber, los denominados *Institutos seculares*, cuyos miembros ni emiten votos públicos ni están obligados a vivir en común.

Cierto que ni estos Institutos ni las Sociedades de vida común sin votos públicos son Religiones en sentido estricto, ni a sus miembros se les puede apellidar religiosos, ya que para esto se requiere expresamente los votos públicos y la vida común (cc. 487, 488); pero, así éstas como aquéllos son verdaderos estados canónicos de perfección, y quienes llegan a formar parte de los mismos disponen oficialmente de los medios necesarios para adquirir la perfección cristiana y están verdaderamente en estado de perfección, en forma parecida a los religiosos, si bien éstos cuentan con elementos de suyo más eficaces para lograrla, como es obvio.

Queda, pues, indicado que actualmente hay en la Iglesia tres estados *canónicos* de perfección cristiana, o lo que es igual, tres estados reconocidos al efecto por la misma, y para los cuales ha dictado especiales normas a las que han de adaptarse quienes deseen pertenecer a ellos, y cumplirlas debidamente para conseguir dicha perfección.

Ciñéndonos ya a los *Institutos seculares*, la mencionada Constitución Apostólica, en la *Ley peculiar* o articulado, los define diciendo que son «Sociedades clericales o laicales cuyos miembros profesan en el siglo los consejos evangélicos a fin de adquirir la perfección cristiana y ejercitar plenamente el apostolado». (Art. I).

Si algún día se reforma el Código de Derecho Canónico, a estos Institutos se les encuadrará al final de la segunda parte del Libro II, o sea después de los cánones relativos a las Sociedades de vida común sin votos públicos, y antes de los que se refieren a las Asociaciones de los fieles; toda vez que se distinguen de las unas y de las otras, si bien guardan mayores analogías con las primeras que con las últimas.

Por el hecho de no ser Religiones ni Sociedades de vida común, dichos Institutos «no están obligados a observar el derecho propio y peculiar por el que se rigen las Religiones o las Sociedades mencionadas, ni pueden hacer uso de él, sino es en cuanto que alguna prescripción, especialmente del relativo a las Sociedades sin votos públicos, se aplicare legítimamente acomodado, por vía de excepción a dichos Institutos». (Art. II, § 1, n. 2.º).

En el § de este mismo artículo se especifican las normas peculiares por las que han de regirse, a saber: a) las normas generales de esta Constitución Apostólica, las cuales constituyen como el Estatuto propio de todos los Institutos seculares; b) las normas que la S. Congregación de Religiosos... juzgue conveniente dictar... en orden a todos los Institutos o para algunos en particular; c) las Constituciones particulares... de cada Instituto.

El artículo III consigna los requisitos particulares que han de llenarse para que alguna Asociación piadosa de fieles pueda lograr ser erigida en Instituto secular. Los distribuye en tres grupos:

I. *En orden a la consagración de la vida y a la profesión de la perfección cristiana*, los socios que desean afiliarse a los Institutos como miembros suyos en el sentido más estricto, además de practicar los ejercicios de piedad y abnegación comunes a cuantos aspiran a la perfección de la vida cristiana, deben tender eficazmente a la misma por los siguientes medios especiales:

1.º Por la profesión hecha ante Dios del celibato y castidad perfecta, que han de corroborar con voto, juramento o consagración obligatoria en conciencia, a tenor de las Constituciones.

2.º Por el voto o la promesa de obediencia, de tal suerte que con vínculo estable se consagren totalmente a Dios y a las obras de caridad o de apostolado, y en todo se hallen siempre moralmente a la mano y bajo la dirección de los Superiores, en conformidad con las Constituciones.

3.º Por el voto o la promesa de pobreza, en cuya virtud no tendrán el libre uso de los bienes temporales, sino sólo un uso definido y limitado, según la norma de las Constituciones.

II. *Tocante a la incorporación de los socios al Instituto propio y al vínculo que de esa incorporación nace*, dicho vínculo debe ser:

1.º Estable, a tenor de las Constituciones, ya sea perpetuo, ya temporal, que se ha de renovar cuando expire el plazo (can. 488, 1.º).

2.º Mutuo y pleno, de tal forma que, a tenor de las Constituciones, los socios se entreguen totalmente al Instituto y éste cuide y responda de aquéllos.

III. *En cuanto a las residencias y casas comunes de los Institutos seculares*, aun cuando éstos no impongan a todos sus miembros la vida común o la permanencia bajo un mismo techo a tenor del derecho, sin embargo, para

atender a sus necesidades o conveniencias, deben tener una o varias casas comunes en las cuales:

1.º Puedan residir los encargados de gobernar el Instituto, sobre todo el Superior supremo o el regional.

2.º Puedan los socios morar o reunirse en ellas para recibir su formación y completarla, para practicar los ejercicios espirituales y para otras cosas por el estilo.

3.º Puedan retirarse a ellas los socios, que por su delicada salud o por otras circunstancias no puedan atender a sus necesidades, o aquellos a quienes no sea conveniente vivir en privado con su familia o en compañía de personas extrañas.

En lo concerniente a la fundación de estos Institutos, a su paso de derecho diocesano a derecho pontificio, aprobación por la Sede Apostólica de los mismos y de sus Constituciones, sujeción a los Ordinarios de lugar y régimen interno, se les aplican normas análogas a las establecidas para las Congregaciones religiosas y Sociedades de vida común.

Del breve extracto que de la Constitución «Provida Mater» acabamos de hacer y de las anotaciones que hemos intercalado, infiérense dos conclusiones que importa dejar consignadas.

Primera: Por disposición de la Iglesia para que se dé verdadero estado religioso actualmente se requiere la práctica de la vida común por parte de quienes lo profesan. Este género de vida comprende dos elementos: a) vida social, que implica la incorporación de los individuos a la Orden o Congregación respectiva, la cual se efectúa mediante la profesión religiosa; b) el morar de hecho en la misma casa, bajo la obediencia del mismo Superior religioso, observando las mismas leyes, recibiendo todos el vestido, alimento y demás cosas necesarias, de los oficiales encargados de proveer a la comunidad, y ejercitándose todos en las obras comunes ordenadas a la consecución del fin peculiar de cada Instituto religioso. El primer elemento es mucho más esencial que el segundo. Si falta aquél desaparece la naturaleza del estado religioso, mas no si falta el segundo; y por eso se dan casos en que un religioso continúa siendo tal, no obstante vivir fuera de la comunidad, como acontece, por ejemplo, con los que son promovidos al episcopado, que continúan siendo religiosos, a pesar de que no practican la vida de comunidad en la forma dicha.

Ya hemos visto que los miembros de los Institutos seculares, si bien por regla general carecen de este segundo elemento de la vida común, poseen, sin embargo, el primero, es decir la adscripción al Instituto, mientras no dejen, claro está, de pertenecer al mismo. Por este capítulo se asemejan a los religiosos y a los que pertenecen a las Sociedades de vida común.

Segunda: Para quedar uno constituido de una manera oficial en estado

de perfección es necesario obligarse en forma estable a la observancia de los consejos evangélicos de pobreza, castidad y obediencia, mediante los cuales se pone una valla firme a las tres concupiscencias de que habla San Juan en su I. Epíst. II, 16, donde señala como opuestas a la caridad—y en el exacto cumplimiento del precepto de la caridad consiste la perfección cristiana—, la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos, y la soberbia de la vida. Ahora bien, conforme arriba queda indicado, por prescripción expresa de la Iglesia, a los que desean afiliarse a los Institutos seculares como miembros suyos en el sentido más estricto, se les impone, como medios especiales para tender a la perfección, el obligarse ante Dios con voto, juramento, o promesa, a la castidad perfecta, la pobreza y la obediencia a sus respectivos Superiores.

Y aun cuando en virtud de dichos compromisos no quedan convertidos en verdaderos religiosos, toda vez que para esto se requieren los votos públicos, es decir, «aceptados por un Superior eclesiástico legítimo en nombre de la Iglesia» (can. 1.308 § 1); y los votos emitidos por los socios de los Institutos seculares no cumplen dicho requisito, sin embargo, reúnen las suficientes condiciones para constituirlos en estado de perfección; y ésto, como apuntábamos arriba, de una manera oficial, o sea en forma verdaderamente canónica: de donde resulta que también por este capítulo adquieren cierta semejanza con los religiosos estrictamente dichos. Y hasta podemos añadir que bajo este aspecto superan a los adscritos a las Sociedades de vida común, como quiera que en algunas de éstas no emiten sus socios los tres votos privados de pobreza, castidad y obediencia.

Huelga advertir que al hacer estas indicaciones no es nuestro ánimo presentar a los Institutos seculares como superiores y dignos de más aprecio que los Institutos religiosos y las mencionadas Sociedades; ya que por orden de dignidad les corresponde el tercer lugar, perteneciendo el primero a los Institutos religiosos, y el segundo a las Sociedades de referencia. En cuanto al aprecio en que deben ser tenidos son dignos de gran estima y, por consiguiente, a los tres se les puede aplicar en su tanto lo que dice el can. 487 a propósito del estado religioso.

Trabajen, pues, todos con ahinco y santa emulación en la viña del Padre de familias, que para todos hay tarea y campo holgado donde ejercer sus respectivos ministerios en bien de las almas y para gloria de Dios, el cual a todos premiará largamente en conformidad con el celo que las anime y la labor que realicen, según la parábola del Evangelio (Mat. XX, 1-15).

b) *Restauración de la Rota Española*.—La reproable conducta de la segunda República española respecto de la Iglesia puso a ésta en el trance de tener que suprimir el venerable Tribunal de la Rota que, con algunas vicisitudes y suspensiones, venía funcionando en la Nunciatura de Madrid desde el siglo xvi, en que por privilegio singular lo había concedido el Papa Clemente VII, a petición de Carlos V, como Tribunal de apelación, para que las causas eclesiásticas españolas pudieran sustanciarse definitivamente en España, sin necesidad de recurrir a Roma.

En efecto, Pío XI, con fecha 21 de junio de 1932, suprimió el mencionado Tribunal, según comunicaba Mons. Tedeschini, a la sazón Nuncio Apostólico en España, en la Circular dirigida a los Obispos el 1 de agosto del año siguiente.

Pío XII, felizmente reinante, en su *Motu proprio* «*Apostolico Hispaniarum Nuntio*» del 7 de abril de 1947, hace constar que el cambio favorable experimentado en España tocante a sus relaciones con la Iglesia y al reconocimiento del carácter sacramental del matrimonio cristiano; juntamente con los deseos manifestados por los Obispos y por el Gobierno, le impulsaron a restablecer la Rota de la Nunciatura Apostólica, «como Tribunal meramente eclesiástico para tramitar las causas eclesiásticas a tenor del Derecho Canónico y según las normas fijadas en dicho *Motu proprio*», cuyo extracto damos a continuación.

De la constitución del Tribunal.—Art. 1. La Rota de la Nunciatura Apostólica, constituida en Madrid, es un Tribunal colegiado, ordinario, principalmente para recibir las apelaciones contra las sentencias eclesiásticas pronunciadas en el territorio español.

Art. 2. La Rota consta de siete Auditores, presididos por su Decano, que es el primero entre los iguales...

Art. 3. Los Auditores tienen que ser sacerdotes, españoles, nacidos de legítimo matrimonio, de edad madura, doctores, por lo menos en Derecho Canónico, de fama intachable y esclarecidos por su prudencia y por el conocimiento del Derecho.

.....

Art. 6. Los Auditores son elegidos por el Romano Pontífice, teniendo en cuenta la lista de candidatos que la Conferencia de Metropolitano, después de liberar con sus respectivos Sufragáneos, juzgare idóneos...

Art. 8. Hay, además, en la Rota un Fiscal para defender el bien público y un Defensor del vínculo matrimonial y de la sagrada ordenación... (Se les exige que tengan las mismas condiciones que en el Art. 3 se enumeran para los Auditores, e idénticos trámites se han de seguir para su nombramiento. (Cfr. Art. 10, 11).

Del cargo de los Auditores, oficiales y ministros del Tribunal.—Artículo 16. La Rota está colocada bajo la autoridad del Nuncio Apostólico; por lo cual pertenece al Nuncio, salvo que se disponga lo contrario, ejercer sobre la Rota la potestad que los Obispos ejercen sobre sus Tribunales.

Art. 17. Los Auditores, el Fiscal y el Defensor del vínculo, así como los ministros de la Rota, tienen los derechos y deberes que corresponden a los jueces, oficiales y ministros de los Tribunales eclesiásticos, a menos que se disponga otra cosa.

Art. 21. La Rota juzga por turnos de tres Auditores, cualquiera que hubiera sido el número de jueces del Tribunal que juzgó en la precedente instancia.

Art. 34. Los Auditores que violaren el secreto o que con dolo o por negligencia grave irrogasen algún perjuicio a los litigantes, están obligados a resarcir los daños y pueden ser castigados por el Nuncio Apostólico o ser llevados ante la Sede Apostólica para ser juzgados a tenor del can. 1625 §§ 1, 2. El Fiscal, el Defensor del vínculo y sus sustitutos, e igualmente todos los ministros del Tribunal que faltaren al cumplimiento de sus deberes, están asimismo obligados a resarcir los daños y pueden ser castigados por el Colegio Rotal a tenor del can. 1625 § 3.

De la competencia.—Art. 35. Por razón del Primado del Romano Pontífice, todo fiel puede en cualquier instancia del juicio y cualquiera que sea el estado del pleito llevar o introducir ante la Santa Sede una causa cualquiera; pero el recurso interpuesto ante la Sede Apostólica, no suspende, salvo el caso de apelación, la jurisdicción del juez que hubiera ya comenzado a conocer la causa (can. 1569 §§ 1-2).

Art. 36. Las causas reservadas al Romano Pontífice o a los Tribunales de la Sede Apostólica y las causas mayores, están excluidas de la competencia de la Rota de la Nunciatura Apostólica (cc. 1557 §§ 1-3, 1600).

Art. 37. Contra los decretos de los Ordinarios no se da apelación a la Rota; sino que en estos recursos entienden exclusivamente las Sagradas Congregaciones (can. 1601).

Art. 38. 1. La Rota de la Nunciatura Apostólica conoce:

a) en segunda instancia, las causas que fueron juzgadas en primera instancia por cualesquiera Tribunales Metropolitanos de España o inmediatamente sometidos a la Sede Apostólica, suprimidos los Tribunales que de una vez para siempre se habían designado para recibir las apelaciones (can. 1594 § 2);

b) en tercera instancia, si fuere necesaria, las causas que fueron juzgadas en segunda instancia por los Tribunales Metropolitanos del territorio español o por la misma Rota;

c) en nueva instancia, las causas que habían sido juzgadas por la misma Rota, en cuanto se requiera una ulterior propuesta.

2. El Tribunal de la Rota juzga también en primera instancia las causas que el Nuncio Apostólico, a petición de algún Obispo con jurisdicción en España, le encomendare por motivos graves.

3. Asimismo, por graves y convincentes razones, a petición de ambas partes y con el consentimiento del Metropolitano, podrá el Nuncio Apostólico, según su prudente arbitrio y conciencia, disponer que la Rota de la Nunciatura Apostólica juzgue en segunda instancia las causas relativas a la nulidad del matrimonio que hubieran sido juzgadas en primera instancia por cualquier Tribunal Sufragáneo de España.

Art. 39. Podrán siempre las partes, de común acuerdo, llevar directamente en legítima apelación a la Sagrada Rota Romana las causas juzgadas en primer grado por los Tribunales de cualesquiera Ordinarios (can. 1599 § 1, 1.º).

De los Procuradores y Abogados.—Art. 42. Pueden ejercer los cargos de procurador y abogado en la Rota de la Nunciatura Apostólica:

1.º Los Abogados consistoriales, los Procuradores de los SS. Palacios Apostólicos, y los Abogados de la S. Rota Romana, con tal que sean españoles;

2.º Todos los demás que hayan sido admitidos por el Nuncio Apostólico para desempeñar tales cargos.

Art. 43. 1. Los abogados y procuradores de la Rota tienen que ser católicos de excelente conducta moral y religiosa. Los acatólicos sólo serán admitidos excepcionalmente y por necesidad, a tenor del canon 1657 § 1.

2. Se necesita ser ciudadano español para poder ejercer habitualmente el cargo de abogado o procurador y para ser inscrito en el respectivo catálogo del Tribunal. Sólo en alguna causa peculiar podrá el Nuncio Apostólico, según su prudente arbitrio y conciencia, admitir excepciones a esta regla.

4. Todos los abogados y procuradores deben ser doctores, al menos en Derecho canónico, y habrán de sufrir un examen especial después de haber practicado meritoriamente en la S. Rota Romana o en la Rota de la Nunciatura Apostólica. Tienen además obligación de prestar juramento de desempeñar bien y fielmente su cargo.

Art. 45. Los procuradores deben residir en Madrid, siempre que por circunstancias especiales el Nuncio Apostólico no les autorice lo contrario.

Art. 47. A los procuradores y abogados que faltaren a su deber puede el Colegio Rotal castigarlos con reprensión o con multa y, si lo aprueba el Nuncio Apostólico, puede también suspenderlos del cargo y borrarlos de la matrícula.

Art. 48. Los procuradores y abogados no podrán percibir más honorarios que los aprobados por el Nuncio Apostólico.

Del procedimiento judicial.—Art. 49. No se admite en la Rota de la Nun-

ciatura Apostólica otro procedimiento judicial que el establecido por el Derecho Canónico, sea en el Código, sea en otras normas eclesiásticas ya publicadas o que se publicaren, y en especial, respecto de las causas matrimoniales, en la Instrucción de la S. Congregación de Sacramentos con fecha 15 de agosto de 1936, confirmada por el *Motu proprio* de Pío XI *Qua cura*, del 8 de diciembre de 1938

Art. 50. Al introducir la causa en la Rota, la petición o la apelación se dirige al Nuncio Apostólico, quien somete la causa a la Rota.

Art. 58. El Nuncio Apostólico aprueba por decreto el arancel de costas y gastos judiciales, e igualmente el de honorarios de los abogados y procuradores (A. A. S., XXXIX, 155-163).

En gracia de la brevedad nos hemos limitado a trasladar aquí sólo aquellos puntos que nos han parecido de más utilidad práctica para nuestros lectores, remitiendo a quienes deseen adquirir un conocimiento más detallado de este Tribunal a los trabajos del Sr. Bonet y del P. Cabrerós, C. M. F., publicados en «Revista Española de Derecho Canónico», año 1947, y al del P. Regatillo, S. I., en «Sal Terrae», año 1947.

* * *

c) *Encíclica «Mediator Dei et hominum» de Pío XII sobre la sagrada Liturgia.* Fechada en Castel Gandolfo el 20 de noviembre del 1947, fué publicada al mes siguiente en A. A. S., XXXIX, 521-595.

Su contenido, después de una breve Introducción, se distribuye en cuatro partes así rotuladas: Parte I, *Indole, origen y desarrollo de la Liturgia.* Parte II, *El culto eucarístico.* Parte III, *El Oficio divino y el año litúrgico.* Parte IV, *Amonestaciones pastorales prácticas.*

Vamos a dar un resumen, lo más breve posible, de este interesantísimo documento.

Por medio de la sagrada Liturgia—comienza diciendo en la Introducción—la Iglesia continúa a través de los siglos el ministerio sacerdotal de Jesucristo, con la celebración ininterrumpida del Sacrificio de la Misa, la administración de los Sacramentos y el tributo cotidiano de las alabanzas ofrecidas a Dios. Alude luego al entusiasmo suscitado a fines del pasado siglo, y que continúa en el presente, por los estudios litúrgicos, gracias a la iniciativa laudable de algunas personas privadas y, sobre todo, al trabajo celoso y constante de varios monasterios de la ínclita Orden Benedictina, con benéficos resultados no ya sólo para las disciplinas sagradas, sino también para la vida espiritual de muchos cristianos.

En efecto, las augustas ceremonias del Sacrificio del altar fueron mejor conocidas y estimadas; aumentó la frecuencia de Sacramentos; las oraciones li-

túrgicas han sido más suavemente gustadas, y al culto eucarístico—como lo es en realidad—se la ha considerado centro y manantial de la verdadera piedad cristiana.

Sin embargo, el Papa se ha visto en la precisión de tomar cartas en el asunto para corregir los abusos que en algunas partes se iban introduciendo, a causa de la excesiva avidez de novedades que algunos mostraban con peligro de la sana doctrina.

La pureza de la fe y de la moral ha de ser la norma característica de esta sagrada disciplina que debe adaptarse por completo a las normas de la Iglesia; y, por lo mismo, es deber ineludible del Vicario de Jesucristo reprobado cuanto se desvía del camino verdadero y justo.

Tocante a su índole, la Liturgia es un culto público que consta de dos elementos: externo e interno, siendo este último el más importante. La virtud de la religión impone al hombre el deber de dar a Dios culto privado y público. Siendo pues la Iglesia, como dicho queda, la continuadora del ministerio de Jesucristo, síguese que la Liturgia es el culto de todo el Cuerpo místico, es decir, de la Cabeza y de los miembros.

La acción litúrgica se inicia con la misma fundación de la Iglesia. El culto se organiza y se desarrolla según las circunstancias y las necesidades de los cristianos, se enriquece con nuevos ritos, ceremonias y fórmulas, siempre con el mismo fin de estimular y aumentar nuestro progreso espiritual, y de unirnos más a Dios, viviendo continuamente en Cristo, dedicados por completo a El, a fin de que en El, con El y por El se dé gloria al Padre, y este es el elemento interno del culto, al cual se subordina el elemento externo del mismo, como secundario que es. Por tanto, yerran lastimosamente quienes consideran la Liturgia como una parte exclusivamente externa y sensible del culto divino o como un ceremonial decorativo; y no es menos pernicioso el error en que incurren quienes la consideran como una mera suma de leyes y de preceptos, mediante los cuales la Jerarquía eclesiástica dispone el cumplimiento de los ritos.

Por lo mismo deben todos estar bien persuadidos que a Dios no se le puede honrar dignamente si el alma no pone todo su empeño en conseguir la perfección de vida, y que el culto tributado a Dios por la Iglesia, en unión con su divina Cabeza, tiene suma eficacia para el logro de la santificación.

Llama el Papa la atención acerca de las nuevas teorías sobre la piedad «objetiva», las cuales, al esforzarse en poner de manifiesto el misterio del Cuerpo Místico, la verdadera eficacia de la gracia santificante y la acción divina de los Sacramentos y del Sacrificio Eucarístico, tratan de rebajar o de suprimir por completo la piedad «subjetiva» o «personal».

Con ser muy cierto que los Sacramentos y el Sacrificio del altar tienen vir-

tud objetiva para transmitir la gracia de la Cabeza a los miembros del Cuerpo Místico, no lo es menos que, si han de lograr la debida eficacia, es de todo punto necesario que nuestras almas se hallen convenientemente dispuestas. Es, por tanto, error manifiesto y pernicioso el de quienes afirman que toda la piedad cristiana debe consistir en el misterio del Cuerpo Místico de Cristo, sin ninguna consideración del elemento, «personal» o «subjetivo»; y por eso estiman que se deben abandonar todas las prácticas religiosas que no guarden íntima conexión con la sagrada Liturgia, y se ejecuten fuera del culto público.

* Y así como la piedad personal resulta estéril sin el Sacrificio del altar y los Sacramentos, así también la participación en los mismos languidece si no la acompaña la meditación y los ejercicios espirituales, tan recomendados por la Iglesia, especialmente a los ministros del altar y a los religiosos, sin dejar de reconocer que la oración litúrgica es más excelente, mas no por eso excluye las oraciones privadas.

La sagrada Liturgia depende de la Jerarquía eclesiástica, ya por su misma naturaleza, ya por sus estrechas relaciones con el Dogma. Van contra la doctrina de la Iglesia quienes han pretendido ver en la S. Liturgia sólo un experimento del Dogma, en cuanto que si una de sus verdades producía los frutos de piedad y de santidad, a través de los ritos de la S. Liturgia, la Iglesia debería aprobarla, y en caso contrario, reprobarla. De donde proclamaban aquel principio: «La ley de orar marca la ley de creer»; pretendiendo volver al revés el principio establecido por la enseñanza y la práctica de la Iglesia, conforme al cual, «Es la ley de la fe la que ha de establecer la ley de la oración».

La Liturgia puede progresar y desarrollarse, y sus elementos humanos pueden cambiar y, de hecho, algunos han cambiado cuando las circunstancias de los tiempos, a juicio de la Santa Sede, así lo aconsejaban. Para velar por la Liturgia y establecer las normas convenientes, a las cuales todos deben atenerse, fué instituída la S. Congregación de Ritos. Sin su autorización a nadie le es permitido introducir modificaciones en la S. Liturgia. Por eso Su Santidad reprueba severamente la temeraria osadía de quienes se han atrevido a introducir nuevas costumbres litúrgicas o hacen revivir ritos ya caídos en desuso y que no concuerdan con las leyes y rúbricas vigentes. Por vía de ejemplo menciona y reprueba los hechos siguientes: Está fuera del recto camino el que quiere devolver al altar su antigua forma de mesa; el que quiere excluir de los ornamentos litúrgicos el color negro; el que quiere quitar de los templos las imágenes y estatuas sagradas; el que pretenda que las imágenes del Redentor crucificado se presenten de forma que su Cuerpo no reproduzca los acerbísimos dolores que padeció; y, finalmente, el que reprueba el canto polifónico, aun cuando esté conforme con las normas dictadas por la S. Sede.

En todo se debe proceder de suerte que se guarde la debida unión con la Jerarquía eclesiástica.

Acerca del CULTO EUCARÍSTICO expone la Encíclica estos cuatro puntos: 1) *naturaleza del Sacrificio eucarístico*; 2) *participación de los fieles en la oblación del mismo*; 3) *sagrada Comunión*; 4) *adoración de la Eucaristía*.

Por lo que atañe al primer punto, habla de la institución del Sacrificio eucarístico, de su comparación con el de la Cruz y de sus cuatro fines: latréutico o de adoración, de acción de gracias, expiatorio y propiciatorio, e impetratorio.

Tocante a la participación de los fieles en la santa Misa, expresa la necesidad de que todos consideren como el principal deber y la mayor dignidad participar en el Sacrificio Eucarístico, no con una asistencia negligente, pasiva y distraída, sino con tal empeño y fervor que se unan estrechamente con el Sumo Sacerdote, según el dicho del Apóstol: «Tened los mismos sentimientos que tuvo Jesucristo» (Phil., II, 5); ofreciendo el Sacrificio juntamente con El y por El, y con El santificándose.

Pero el hecho de que los fieles participen en el Sacrificio Eucarístico, no quiere decir que gocen por eso de potestad sacerdotal, como erróneamente algunos afirman en nuestros días acercándose a los errores ya condenados en el Concilio Tridentino. A continuación explica en qué sentido se dice que los fieles ofrecen el Sacrificio de la Misa, en cuanto lo hacen por medio del sacerdote, entre otras razones, por el hecho de que éste obra en persona de Cristo como Cabeza, que ofrece en nombre de todos los miembros del Cuerpo Místico, y en cuanto que los fieles unen sus votos de alabanza, impetración, expiación y acción de gracias a la intención del sacerdote... Deben, por tanto, los fieles tener siempre muy presente la elevada dignidad que el bautismo les confiere, y no han de limitarse a participar en el Sacrificio Eucarístico con la intención general que corresponde a los miembros de Cristo e hijos de la Iglesia, sino que libre e íntimamente unidos al Sumo Sacerdote y a su ministro en la tierra, conforme al espíritu de la S. Liturgia, deben unirse a él de una manera particular en el momento de la consagración de la Hostia, y juntamente con él ofrecerla, cuando se pronuncian aquellas solemnes palabras: «Por El, con El y en El a Ti, Dios Padre Omnipotente, juntamente con el Espíritu Santo, sea dado todo honor y gloria por los siglos de los siglos», a las que el pueblo responde: «Amén».

Son, pues, dignos de elogio cuantos, al objeto de facilitar y hacer más provechosa al pueblo cristiano la participación del Sacrificio Eucarístico, se esfuerzan por poner a su alcance el «Misal Romano», de suerte que los fieles, unidos con el sacerdote, rueguen con él, sirviéndose de sus mismas palabras y apropiándose los sentimientos de la Iglesia; y no menos son de alabar quienes

trabajan porque la Liturgia, aun externamente, resulte una acción sagrada en la que de hecho participen todos los asistentes. Esto puede realizarse de varias maneras, a saber, cuando todo el pueblo, según las normas de los sagrados ritos, o bien responde ordenadamente a las palabras del sacerdote, o alterna en los cantos, o hace ambas cosas, o, por último, cuando en las Misas solemnes responde a las oraciones del celebrante y se asocia al canto litúrgico.

Tales maneras de participar en el Sacrificio son laudables y recomendables, a condición de que se ajusten a los preceptos de la Iglesia y a las normas litúrgicas; no así cuando salen fuera de dichos moldes... A cuyo efecto es de advertir que están fuera de la verdad y del camino de la recta razón quienes, guiados por falsas opiniones, conceden tanto valor a las referidas circunstancias que no dudan en afirmar que, sin ellas, la acción sagrada no puede lograr su fin propio.

Y la razón de esto es, porque no pocos fieles son incapaces de usar el «Misal Romano», aun cuando esté traducido a la lengua vulgar, ni todos son idóneos para comprender con la conveniente rectitud los ritos y las fórmulas litúrgicas... Pueden, por ende, quienes en tales condiciones se encuentren, participar del santo Sacrificio y gozar de sus beneficios sirviéndose de otros medios más fáciles, v. g., meditando devotamente los misterios de Jesucristo, o practicando otros ejercicios piadosos o rezando otras oraciones, que, si bien en la forma difieren de los ritos sagrados, en el fondo concuerdan con ellos. Por variadas que quedan ser las formas y las circunstancias externas de participar el pueblo fiel en la santa Misa, y en las otras acciones litúrgicas, lo que a toda costa se ha de procurar es que las almas de los asistentes se unan al Divino Redentor con los vínculos más estrechos posibles, y su vida aumente cada día en santidad y se promueva más y más la gloria de Dios.

Tocante a la Comunióu y a sus relaciones con la Misa, sólo la del celebrante es obligatoria y necesaria para la integridad del Sacrificio. A los fieles que asisten no se les preceptúa, sino que se les recomienda comulgar sacramentalmente o, por lo menos, espiritualmente; y el Papa acerca de esto se limita a recomendar de nuevo lo que ya sus últimos predecesores tanto habían inculcado sobre la Comunión frecuente y aun diaria.

Respecto de comulgar dentro de la Misa, si bien declara ser esto preferible, conforme había enseñado ya Benedicto XIV, no aprueba Pío XII las exageraciones de algunos autores, los cuales de tal manera insisten en que se haga entonces, que vienen como a reprobar la práctica de distribuir la Comunión fuera de la Misa, o con Hostias consagradas anteriormente, por parecerles que el obrar de ese modo redundaría en grave perjuicio de los fieles, y que les priva de la participación plena del Sacrificio al que asisten.

Traslademos las palabras textuales de la Encíclica. «Es muy oportuno lo

que, por otra parte, establece la Liturgia, esto es, que el pueblo se acerque a comulgar después de hacerlo el celebrante; y, según ya dejamos dicho, son de alabar los que asisten a la Misa y comulgan con las Hostias en ella consagradas, de forma que se cumpla efectivamente aquello de que «cuantos participando de este altar recibiremos el Cuerpo sacrosanto y la Sangre de tu Hijo, seamos colmados de toda gracia y bendición celestial» (Canon de la Misa).

«Sin embargo, no faltan a veces causas, ni son raras las ocasiones, en que se distribuye la sagrada Comunión antes o después de la Misa, y hasta que, aun comulgando a continuación del celebrante, se haga con Hostias consagradas en otra Misa. También en estos casos, como ya hemos advertido arriba, el pueblo participa convenientemente del Sacrificio Eucarístico, y, en ocasiones, de este modo puede acercarse con más facilidad a la sagrada Mesa. Pero si bien la Iglesia, como Madre solícita, pone especial cuidado en atender a las necesidades espirituales de sus hijos, éstos, por su parte, no deben tener en poca estima lo que recomienda la Sagrada Liturgia, y siempre que una razón atendible no aconseje otra cosa, deben hacer todo aquello que más claramente ponga de manifiesto en el altar la unidad viviente del Cuerpo Místico».

Recomienda luego encarecidamente la acción de gracias después de la Comunión y de la Misa, recogándose en unión íntima con el Divino Maestro para conversar con El todo el tiempo que las circunstancias lo permitan, y reprueba el error de los que afirman lo contrario, aduciendo varias razones con las cuales pone de manifiesto cuan descaminados van quienes así piensan.

Trata después de lo concerniente a la adoración de la Eucaristía, y expone su fundamento teológico, su evolución histórica, y el entusiasmo con que ha sido aprobada y recomendada por la Iglesia, y alaba en particular la costumbre de terminar con la bendición eucarística los ejercicios piadosos, e igualmente recomienda que los fieles visiten con frecuencia el Stmo. Sacramento.

En la tercera parte se ocupa del Oficio divino y del año litúrgico, y acerca del primero expone asimismo su fundamento teológico y evolución histórica. En cuanto a su naturaleza lo define diciendo que «es la oración del Cuerpo Místico de Jesucristo, dirigida a Dios en nombre de todos los cristianos y en beneficio de los mismos, ofreciéndola los sacerdotes y demás ministros de la Iglesia y los religiosos a tal efecto delegados por la misma Iglesia.

Recuerda cómo en tiempos antiguos asistían los fieles al Oficio divino, y expresa vivos deseos de que tomen parte activa en el canto o en la recitación de las Vísperas en sus respectivas parroquias los días festivos.

Insiste en la observancia del precepto de no trabajar y de oír Misa en tales días. Alude al precepto divino consignado en el Exodo, y la pena de muerte con que el Señor amenazaba a los israelitas transgresores, a lo cual agrega el Papa: «¿Cómo no temerán la muerte espiritual aquellos cristianos que se ocu-

pan en trabajos serviles y los que no dedican esos días a la piedad y a la religión, sino que se entregan de lleno a diversiones completamente profanas?

Es grande—añade—el dolor que Nos oprime al considerar cómo pasa el pueblo cristiano las tardes del día festivo: los lugares públicos destinados a espectáculos y diversiones están abarrotados de gente, al paso que las iglesias se ven menos frecuentadas de lo que convendría.

El año litúrgico comprende dos ciclos: el de los Misterios del Señor, y el de los Santos. Mediante el primero la Liturgia, al conmemorarlos, pretende que los fieles participen de los frutos de los mismos, se unan más íntimamente a su divina Cabeza y reciban con abundancia cada vez más plena sus vitales influjos. A tal efecto la Iglesia procura excitar en los fieles sentimientos adecuados a cada uno de los misterios: en Adviento, el recuerdo de los pecados cometidos para dolerse de ellos; en Navidad, sentimientos de alegría, de humildad y de amor a la pobreza; en Cuaresma, deseos de hacer penitencia para satisfacer por las ofensas y para configurarse con el Redentor; en Pascua, profunda gratitud y ansias fervientes de morir por completo al pecado para vivir escondidos con Cristo en Dios, pensando en las cosas del cielo y no en las de la tierra; en el tiempo de Pentecostés la Iglesia nos exhorta a someternos dócilmente a la acción del Espíritu Santo, el cual desea inflamar nuestros corazones con el fuego de la caridad para que progreseemos cada día en la santidad.

La celebración anual de las fiestas de los Santos se ordena a que los imitemos e imploremos su ayuda. En este ciclo le corresponde la preferencia a la Sma. Virgen, Madre de Dios y Madre nuestra. Ella nos enseña todas las virtudes, nos da a su Hijo y, juntamente con El, todos los auxilios que necesitamos, puesto que Dios «ha querido que todo louviésemos por medio de María», según enseña S. Bernardo.

Por medio de los Santos y de la Sma. Virgen vamos a Cristo; por Cristo al Padre y a la Sma. Trinidad.

La cuarta parte contiene amonestaciones prácticas acerca de los ejercicios piadosos: meditación, examen de conciencia, retiro espiritual, visitas al Santísimo, devoción a la Virgen, confesión frecuente, tríduos, novenas, mes de junio en honor del Sdo. Corazón de Jesús, meses de mayo y octubre en obsequio de la Sma. Virgen, y Vía Crucis. Todos estos ejercicios en manera alguna perjudican al espíritu litúrgico, con tal que se practiquen, cual debe hacerse, ajustándose a las normas de la Liturgia. Sobre esto deben vigilar los pastores de almas. Por eso exhorta el Papa a los Obispos, en orden al espíritu y apostolado litúrgicos, para que, eliminados los errores y las falsedades, promuevan en el pueblo fiel un conocimiento más profundo de la S. Liturgia, a fin de que pueda participar con mayor provecho y facilidad en los sagrados ritos, asistiendo a ellos con las disposiciones que debe tener todo cristiano.

d) *Materia y forma del Diaconado, Presbiterado y Episcopado*.—El hecho de haberse ido añadiendo con el transcurso de los años, en diversos tiempos y lugares, varios ritos al conferir la sagrada Ordenación, dió lugar a que los autores inventaran diversas teorías para explicar qué elementos eran esenciales en la misma, y cuáles, por el contrario, eran sólo accidentales. Debido a esta variedad de pareceres no pocas eran las consultas que a la Santa Sede llegaban con motivo de algunas omisiones que al conferir las Ordenes a veces ocurrían por descuido u olvido involuntarios. Todo lo cual hacía que se pidiera cada vez con mayor insistencia la intervención del supremo Magisterio eclesiástico. Pío XII juzgó llegado el tiempo de dar una respuesta auténtica a tales demandas, a cuyo efecto publicó la Constitución Apostólica «*Sacramentum Ordinis*», con fecha 30 de noviembre del 1947 (A. A. S., XI, 5-7).

De ella tomamos los datos siguientes:

Todos admiten que los Sacramentos de la Nueva Ley, por ser signos sensibles de la gracia invisible que producen, deben significar la gracia que producen y producir la gracia que significan. Ahora bien, los efectos que deben producir y significar las Ordenes sagradas del Diaconado, Presbiterado y Episcopado, a saber, la potestad y la gracia, suficientemente los ponen de manifiesto los ritos empleados por la Iglesia en todas las épocas y en todos los lugares, a saber, la imposición de manos y las palabras que la acompañan y la determinan. Por añadidura, nadie ignora que la Iglesia Romana ha reconocido siempre la validez de las Ordenaciones conferidas según el rito griego sin la entrega de los instrumentos, de suerte que en el Concilio Florentino mismo, donde se llevó a cabo la unión de los griegos con Roma, no se les obligó a cambiar el rito de la Ordenación para que incluyeran la entrega de los instrumentos; más aún, quiso la Iglesia que en Roma mismo se ordenasen conforme a su rito peculiar. De donde se infiere que, aun a tenor del propio Concilio Florentino, no se requiere por divina disposición la entrega de los instrumentos para la sustancia y para la validez de este Sacramento. Y si dicha entrega, por voluntad y disposición de la Iglesia, en algún tiempo fué necesaria para la validez del mismo, sabido es que ésta puede cambiar y abrogar lo por ella establecido.

Siendo esto así—añade a continuación el Papa—después de haber pedido la luz de lo alto, en virtud de Nuestra Suprema Autoridad Apostólica y de ciencia cierta declaramos y, en cuanto sea necesario, decretamos y disponemos que: la materia única de las sagradas Ordenes del Diaconado, Presbiterado y Episcopado consiste en la imposición de las manos; y, a su vez, la forma única son las palabras que determinan la aplicación de dicha materia, mediante las cuales se significan unívocamente los efectos sacramentales—esto es, la potestad de Orden y la gracia del Espíritu Santo—y en ese sentido las toma y

las emplea la Iglesia. Síguese de ahí que declaremos, como, en efecto, para zanjar toda controversia y cerrar el camino a las ansiedades de conciencia, declaramos en virtud de Nuestra Autoridad Apostólica, y, si en algún tiempo legítimamente hubiera sido dispuesto lo contrario, establecemos que la entrega de los instrumentos, al menos en adelante, no es necesaria para la validez de las Ordenes Sagradas del Diaconado, Presbiterado y Episcopado.

En cuanto a la materia y la forma para conferir cada una de estas Ordenes, con la misma suprema Autoridad Apostólica, decretamos y establecemos lo siguiente: La materia, en la Ordenación de los Diáconos, es la imposición de manos del Obispo que el rito de esta Ordenación prescribe una sola vez. La forma consta de las palabras del «Prefacio», siendo esenciales y, por consiguiente, necesarias para la validez, las que figuran a continuación: *«Emitte in eum, quaesumus, Domine, Spiritum Sanctum, quo in opus ministerii tui fideliter exsequendi septiformis gratiae tuae munere roboretur»*. En la Ordenación presbiteral la materia es la primera imposición de manos del Obispo que se hace en silencio, no así la continuación de la misma imposición que se hace extendiendo la mano derecha, ni la última a la que se le juntan las palabras: *«Accipe Spiritum Sanctum; quorum remiseris peccata, etc.»*. La forma consiste en las palabras del «Prefacio», siendo esenciales y, por ende, necesarias para la validez las siguientes: *«Da, quaesumus, omnipotens Pater, in hunc famulum tuum Presbyterii dignitatem; innova in visceribus eius spiritum sanctitatis, ut acceptum a Te, Deus, secundi meriti munus obtineat censuramque morum exemplo suae conversationis insinuet»*. Finalmente, en la Ordenación o Consagración episcopal la materia es la imposición de las manos que hace el Obispo consagrante. La forma consta de las palabras del «Prefacio», de las que son esenciales y, por tanto, exigidas para la validez, las siguientes: *«Comple in Sacerdote tuo ministerii tui summam, et ornamentis totius glorificationis instructum coelestis unguenti rore sanctifica»*. Todo lo concerniente a la Consagración episcopal se ha de hacer según lo dejamos establecido en Nuestra Constitución Apostólica «Episcopalis Consecrationis», del 30 de noviembre de 1944 (2).

Y para remover toda ocasión de duda, mandamos que al conferir cualquier Orden se haga la imposición de manos tocando físicamente la cabeza del Ordenando, aunque basta el contacto moral para la validez del Sacramento.

Finalmente, lo que arriba hemos declarado y establecido acerca de la materia y de la forma, en modo alguno se ha de entender de suerte que sea lícito descuidar u omitir los demás ritos señalados en el «Pontifical Romano»; antes

(2) De esta Constitución dimos cuenta en el Boletín del año pasado, número 225 de esta misma Revista, pág. 116.

bien mandamos que se observen y cumplan puntualmente todas las prescripciones del mismo.

Las disposiciones de esta Nuestra Constitución no tienen fuerza retroactiva; por tanto si alguna duda se ofreciere acerca de las Ordenes anteriormente conferidas, habrá de ser expuesta a la Sede Apostólica.

* * *

e) *Confesiones en Avión*.—La frecuencia con que desde hace algún tiempo se viaja en Avión hacia deseable que se extendiera a los sacerdotes que viajan por el aire, la facultad que el can. 883 concede a los que viajan por mar. A tal efecto acudieron algunos Ordinarios locales al Sumo Pontífice rogándole se dignara otorgar aquel favor que juzgaban beneficioso para las almas. Su Santidad no se hizo sordo a tales súplicas, y por su *Motu proprio* «Animarum studio» del 16 de diciembre de 1947, hizo extensivas las facultades del mencionado canon a los viajes aéreos, en la misma forma que el canon establece para los viajes por mar (A. A. S., XL, 17).

Teniendo, pues, presentes las declaraciones de la Comisión del Código a dicho canon relativas, cumple advertir que todos los sacerdotes que viajan en Avión, si han sido debidamente facultados para oír confesiones o por su Ordinario (*local*) propio, o por el Ordinario del aeródromo donde toman el Avión, o por el de cualquier lugar por donde pasan en la travesía, pueden, mientras dura el viaje, oír en el Avión las confesiones de todos los fieles que viajan con ellos, aunque el Avión durante el viaje pase o se detenga por algún tiempo en varios lugares sometidos a la jurisdicción de otros Ordinarios.

Cuantas veces se detenga el Avión en el viaje pueden oír las confesiones, tanto de los fieles que por cualquier causa suban al mismo, como las de aquellos que, al bajar transitoriamente los sacerdotes a tierra, les piden confesión, y pueden válida y lícitamente absolverlos aun de los casos reservados al Ordinario local.

Siempre que la parada del Avión no pase de tres días pueden los sacerdotes oír confesiones sin más; pero si se prolonga por más tiempo, tienen que pedir licencias al Ordinario de aquel lugar, si lo pueden hacer fácilmente. Lo dicho se aplica, tanto al caso de que hayan de continuar el viaje en el mismo aparato, como si les fuere preciso dejar el primero y tomar otro para proseguir su viaje. Una vez llegados al término del mismo ya no podrían continuar oyendo confesiones sin licencia del Ordinario local, ni aun de aquellas personas en cuya compañía habían viajado hasta allí.

II

Decreto de la S. Congregación del Sto. Oficio sobre la bendición de las banderas

A dicha S. Congregación le fué propuesta una duda concebida en los términos siguientes: «Si es lícito bendecir las banderas de cualquier partido político». La respuesta fué: Teniendo en cuenta el decreto de esta misma Congregación con fecha 31 de agosto de 1887, en la Junta general celebrada el 5 de marzo de 1947, se contesta: *Negativamente* (A. A. S., XXXIX, 130).

El decreto anterior, a que hace alusión, disponía que «no podían bendecirse las banderas a no ser las de aquellas sociedades cuyos estatutos hubieran obtenido la aprobación de la autoridad eclesiástica, y dependan en alguna manera de la misma, y tengan algún signo religioso, y no lleven ningún emblema reprochable.

En lo tocante a introducirlas en la iglesia, no se deben admitir sino las banderas de las Cofradías, y las arriba indicadas. En nota añade: Respecto de las banderas precisa advertir lo siguiente. A la duda: «Si las banderas, o la bandera llamada nacional se pueden permitir en la iglesia para las funciones religiosas, o con motivo de la asociación de los cadáveres al Cementerio con acompañamiento religioso», respondió la S. Penitenciaria: «Tratándose de banderas que contienen emblemas evidentemente impíos o perversos, si se enarbolan en el cortejo fúnebre, el clero debe retirarse; si por la fuerza son introducidas en la iglesia, hay que distinguir: si aún no ha comenzado la Misa, el clero se retirará, pero si ya había comenzado la Misa, una vez terminada ésta, la autoridad eclesiástica protestará solemnemente contra la violación de la santidad del templo y de las funciones sagradas.

En lo concerniente a las banderas apellidadas *nacionales* que no contienen ningún emblema de suyo prohibido, se las puede tolerar en el cortejo fúnebre, a condición de que vayan detrás del féretro; pero en las iglesias no se deben tolerar, a no ser que haya temor de desórdenes o perturbaciones (*Collectanea S. Congregationis de Prop. Fide*, vol. II, n. 1681).

III

Decreto de la S. Congregación de Propaganda Fide sobre administrar la Confirmación a quienes se hallen en peligro de muerte proveniente de enfermedad grave

Después de haber promulgado la S. Congregación de Sacramentos el decreto «*Spiritus Sancti munera*», del 14 de septiembre de 1946 (3), muchos Ordi-

(3) Hemos hecho una breve exposición del mismo en el Boletín citado en la nota precedente.

narios de misiones elevaron preces a la S. Congregación de Prop. Fide, al objeto de obtener para sus territorios las mismas o más amplias facultades.

Como el Cardenal Prefecto de dicha Congregación hubiese informado de ello al Santo Padre, éste se mostró dispuesto a complacerles, y facultó a todos los Ordinarios de lugar que dependen de la mencionada Congregación para que, sin perjuicio de los otros indultos de que ya gozan acerca de esto, como el indulto de la Sede Apostólica (can. 782 § 2), puedan conceder a todos los sacerdotes que bajo su dependencia ejercen cura de almas, la facultad de administrar válidamente la sagrada Confirmación a los fieles, así adultos como párvulos, que se hallen dentro de los límites de la circunscripción misional y se encuentren en peligro de muerte; y, dichos sacerdotes pueden también administrarla lícitamente en el lugar mismo donde reside el Obispo, con tal que se halle ausente cualquier Obispo o esté legítimamente impedido; y observando la fórmula prescrita en el Ritual Romano (17 de diciembre de 1947; A. A. S., XI, 41).

La principal diferencia entre este decreto y el de la S. Congregación de Sacramentos a que alude, consiste en que el de esta última concede la facultad de confirmar directamente a los párrocos y demás sacerdotes en el mismo enumerados, mientras que el decreto de la Propaganda Fide lo hace mediante sus respectivos Ordinarios, a quienes autoriza para que puedan conceder dicha facultad a sus subordinados que ejerzan cura de almas, sin descender, respecto de éstos, a los detalles a que desciende aquél, conforme hemos visto en el Boletín anterior que mencionamos en la nota última. Cosa, por lo demás, muy natural, dada la diversa organización que acerca de la cura de almas hay en los territorios de misión, comparada con aquellos otros donde ya todo se encuentra en estado normal.

Otra diferencia, de menor importancia, se advierte entre ambos decretos, y es que el primero mencionaba lo de la *enfermedad grave* en el epígrafe y en la parte dispositiva, al paso que el de ahora únicamente la menciona en el epígrafe, y después la omite. Lo cual, sin embargo, en manera alguna se debe interpretar en el sentido de que acerca de este punto haya la menor diferencia entre ambos decretos.

IV

Dudas resueltas por la Comisión Intérprete del Código

De temporis supputatione.—D. I. An, electo uno temporis supputandi modo, hic, vi can. 33 § 1, in actionibus formaliter diversis, mutari possit.

D. II. An tres Missae celebratae nocte Nativitatis Domini sint actiones formaliter diversae.

R.—Ad I. Affirmative.

Ad II. Negative (29 maii 1947; A. A. S., XXXIX, 373).

El can. 33 en el § 1 empieza estableciendo como norma general que «en el cómputo de las horas del día debe seguirse el uso común del lugar»; pero luego añade que «en la celebración privada de la Misa, en el rezo privado de las horas canónicas, en la recepción de la sagrada Comunión y en la observancia del ayuno y de la abstinencia, aunque exista en el lugar otro cómputo usual, puede cada uno seguir el cómputo del lugar, sea el llamado local, ya verdadero, ya medio; sea el llamado legal, que puede ser regional y extraordinario».

El 23 de noviembre de 1925, declaraba la Comisión Intérprete que para los casos mencionados puede seguirse en todas partes el tiempo llamado vulgarmente *zonario*, con tal que dicho tiempo sea legal.

Los autores, por su parte, admitían generalmente la licitud del uso simultáneo de distintos cálculos para el cumplimiento de diversas leyes, v. gr., atenerse al cómputo local para la observancia del ayuno eclesiástico, y seguir el cómputo legal tocante al ayuno eucarístico; resultando de ahí que un sábado de Cuaresma a las doce de la noche por la hora legal podía uno cenar, dando por terminado el día para ese efecto; y, en cambio, no dándolo por terminado hasta una hora después, conforme al cómputo local, para comenzar el domingo y poder comulgar.

Esta manera de interpretar el can. 33 ha sido declarada aceptable por la Comisión Intérprete, según consta por la respuesta *ad I*, arriba transcrita, o sea que permite cambiar de cómputo de tiempo cuando se refiera a acciones formalmente diversas, cual ocurre en el ejemplo arriba puesto.

En la respuesta *ad II*, declara que las tres Misas de la noche de Navidad no son acciones formalmente diversas, y, por consiguiente, que si un sacerdote celebra la primera a las doce por la hora legal, no puede luego, ateniéndose a la hora local, tomar nada que rompa el ayuno eucarístico si piensa celebrar las otras dos Misas. En otros términos: no se pueden seguir diversos cálculos en relación con el cumplimiento de una misma ley. De suerte que, una vez elegido un cómputo, de los por el canon permitidos, a él hay que atenerse durante todo el día en orden a dicha ley.

* * *

De appellatione Defensoris vinculi matrimonialis.—D. An, provocante Defensore vinculi, vi can. 1987, contra secundam sententiam, quae matrimonii nullitatem confirmaverit, ad tertiam instantiam, Defensor vinculi ulterioris istius instantiae, etsi agatur de tribunali apostolico, interpositam appellationem, pro sua conscientia, deserere possit, ita ut tribunal, in casu, nequeat Defensori vinculi appellationem deserenti eiusdem prosecutionem imponere.

R.—Affirmative (29 maii 1947; A. A. S., XXXIX, 373).

Entre las causas que nunca pasan a cosa juzgada se cuentan las que versan acerca del vínculo matrimonial; si bien dos sentencias conformes sobre las mismas hacen que no deba admitirse una nueva propuesta, si no se aducen nuevas y graves razones o documentos (Cfr. can. 1903). En armonía con lo establecido en este canon, disponen los cáns. 1986 y 1987, que de la primera sentencia que hubiera declarado la nulidad del matrimonio tiene el defensor del vínculo obligación de apelar al Tribunal superior dentro del plazo legítimo; y si se muestra remiso en cumplir su deber, ha de ser compelido a ello por el juez.

Pero si, después de la segunda sentencia que haya confirmado la nulidad del matrimonio, el defensor del vínculo en grado de apelación no se cree en conciencia obligado a apelar, pueden los cónyuges contraer nuevas nupcias, pasados diez días de la notificación de la sentencia.

La S. Congregación de Sacramentos en su Instrucción del 15 de agosto de 1936, Art. 221, dispone lo siguiente: § 1. Si después de la segunda sentencia en favor de la nulidad del matrimonio se decide el defensor del vínculo, según su conciencia, a apelar a tercera instancia, debe procederse conforme al artículo 213 § 2. «Mas el defensor del vínculo de esa instancia ulterior puede proseguir o abandonar la apelación según su conciencia».

La Comisión Intérprete, en la respuesta arriba transcrita, declara que el Tribunal de esta segunda apelación, siquiera sea un Tribunal apostólico, no puede obligar a dicho defensor del vínculo a proseguir la apelación cuando él, en conciencia, estima que la causa puede abandonarse. Es decir, que prevalece el parecer de este defensor contra el del Tribunal inferior, el cual era partidario de someter aquella causa a nuevo fallo.

En cuyo caso, añade la Instrucción de referencia en el § 3 del mencionado artículo, pueden las partes pasar a segundas nupcias, una vez que se les haya notificado el decreto con el acuerdo del colegio de que la apelación ha de considerarse abandonada (can. 1886), o caducada (véanse cáns. 1736 y 1737).

* * *

De recursu ad Sanctam Sedem per Legatum Romani Pontificis.—D. An cláusula can. 81, «nisi difficilis sit recursus ad Sanctam Sedem» obtineat quoties Ordinarii facile recurrere possunt ad Legatum Romani Pontificis in regione, qui cum Sancta Sede communicat.

R.—Negative (26 iunii 1947; A. A. S., XXXIX, 374).

El Código Canónico autoriza en diversos lugares a los Ordinarios para dispensar algunas leyes en particular. Así, por ejemplo, pueden dispensar:

a) de la forma y de los impedimentos matrimoniales en peligro de muerte

(can. 1043), *b*) de éstos en el denominado «caso perplejo» (can. 1045), *c*) de los tiempos sagrados (can. 1245); pero en el can. 81 les concede más amplias facultades, autorizándoles para dispensar cualesquiera leyes generales eclesiásticas, siempre que concurran estas tres condiciones: *a*) que sea difícil recurrir a la Santa Sede; *b*) que haya peligro de grave daño en la demora, y *c*) que se trate de dispensa que la Sede Apostólica suele otorgar.

La duda propuesta a la Comisión Intérprete versaba acerca de la primera condición. Respecto de ella los autores solían indicar los siguientes plazos: quince días para Italia, de veinticinco a treinta días para el resto de Europa, y de cuarenta a cincuenta días para ultramar, siguiendo un cálculo no matemático, sino moral. Por tanto, cuando los Ordinarios prudentemente podían calcular que, de no concederse la dispensa antes de tales plazos, amenazaba peligro de grave daño a los interesados, ya fuese el daño físico, ya moral o económico, estaban aquellos facultados para otorgar la dispensa en virtud del can. 81.

Estos plazos se han de reducir en aquellos lugares donde hay comodidad para enviar la correspondencia por Avión a Roma; ya que ese medio no puede ser calificado de extraordinario a tal efecto.

Pero es lo cierto que hay ocasiones, en tiempo de guerra sobre todo, en las cuales resulta muy difícil comunicar con la Santa Sede, o por lo menos ha de transcurrir mucho tiempo antes que llegue su respuesta, al menos para el común de las personas. Sin embargo, aun en tales casos ocurre con frecuencia que a los Legados del Romano Pontífice (Nuncios o Internuncios) se les permite la correspondencia con Roma mediante la valija diplomática, en cuyo caso, si a los Ordinarios les es fácil—no siempre lo será—comunicar con el Legado del Romano Pontífice en la respectiva Nación, aun cuando a ellos personalmente les sea difícil el recurso directo a la Santa Sede, no pueden hacer uso de la facultad concedida por el canon de referencia. Así lo ha declarado la Comisión Intérprete respondiendo a la pregunta que arriba dejamos consignada.

No estará demás advertir que en semejantes circunstancias suele también la Santa Sede conceder especiales facultades a sus representantes en las Naciones afectadas por la guerra, a fin de proveer en los casos de difícil recurso a la misma; y, por lo tanto, a ellos deben recurrir los Ordinarios cuando, según queda apuntado, les sea fácil comunicarse con los mismos.

* * *

De duello.—D. An, in iis locis in quibus sententia de duello habendo reservatur tribunali quod dicitur «honoris», provocantes et acceptantes incurrant in poenas de quibus in can. 2351 ipsa provocatione vel acceptatione.

R.—Affirmative, nisi certo constiterit provocantes et acceptantes non habuisse intentionem duellandi (26 iunii 1947; A. A. S., XXXIX, 374).

Suele definirse el duelo diciendo que «es un combate singular. de uno contra uno, previo acuerdo acerca del lugar y tiempo en que ha de realizarse, y acerca de las armas que han de emplearse» (4).

El can. 2351 sanciona con excomunión *latae sententiae* simplemente reservada a la Sede Apostólica, a los que se batan en duelo, y a los que simplemente retan a él, o lo aceptan...

En algunos lugares el fallo acerca de si se ha de verificar el duelo está reservado a un Tribunal de «honor», así denominado. (En realidad el apelativo más propio de semejantes tribunales sería el de «sin honor», o de «deshonor»).

Como no pocas veces los que desafían a un duelo. o los que lo aceptan, o unos y otros, lo hacen por el qué dirán y por un falso concepto del honor, deseando grandemente que no se realice merced a la intervención de alguien que lo impida, y esto más fácilmente puede verificarse en los mencionados lugares; de ahí que surgiera la duda sobre si, en los mismos, el simple reto o aceptación era bastante para incurrir en la excomunión decretada por el canon.

La Comisión Intérprete ha declarado que los tales sólo se excusan de incurrir en ella, si consta de cierto que, así los que retan al duelo como los que lo aceptan, no tenían intención de realizarlo.

Es decir que, en caso de duda, la presunción está en contra de ellos, y sólo cuando haya suficientes argumentos para destruirla, pueden los interesados considerarse libres de tal pena; ya que únicamente en ese caso se evita el mal efecto y el peligro de escándalo que de semejantes desafíos se pueden seguir.

* * *

De favore iuris quo gaudet matrimonium.—D. An stante positivo et insolubili dubio de validitate primi matrimonii, invalidum, vi can. 1014, declarari debeat secundum matrimonium.

R.—Affirmative, dummodo causa definiatur ad ordinarium tramitem iuris (26 iunii 1947; A. A. S., XXXIX, 374).

Muchos son los requisitos que la Iglesia exige, y harto complicados los trámites que observa, antes de declarar la nulidad de un matrimonio, o de dar por suficientemente probada la muerte de uno de los cónyuges cuando no la abonan argumentos directos y convincentes, como en parte ha podido ver el lector en lo que dejamos dicho a propósito de la segunda duda y respuesta de la Comisión arriba transcrita.

(4) *Código de Derecho Canónico* publicado por la B. A. C. Comentario al can. 2351.

Pero a pesar de todas las diligencias, puede ocurrir que los tribunales se equivoquen y, por estimar convincentes las pruebas aducidas, declaren nulo un matrimonio que en realidad era y sigue siendo válido, o den por suficientemente probada la presunta muerte de un cónyuge, que de hecho aún vive, permitiendo en ambos casos la celebración de un nuevo matrimonio.

Cuando tal ocurre, si después se llega a comprobar con argumentos contundentes la validez del anterior matrimonio que, por error, había sido declarado nulo, o que aun vivía el cónyuge, a quien se daba por muerto, cuando el otro contrajo nuevas nupcias, en ambos casos el nuevo matrimonio es manifiestamente nulo por obstar a su validez el impedimento dirimente del vínculo anterior.

Mas ¿qué decir en el supuesto de que no se presenten argumentos del todo concluyentes acerca de la validez del anterior matrimonio, el cual fué declarado nulo por el Tribunal competente apoyándose para ello en pruebas que producían certeza moral, pero posteriormente se alegan razones graves que dan lugar a una duda positiva e insoluble respecto de su validez? En tales circunstancias ¿hacia qué lado se inclina el favor del derecho consignado en el can. 1014? Hacia el primer matrimonio, según declaró la Comisión Intérprete, en armonía con la regla 54 del Derecho in VI: «Qui prior est tempore, potior est iure».

Con todo, por tratarse de un asunto tan grave y que afecta al bien común, no permite dicha Comisión que se declare la nulidad del segundo matrimonio por cualquiera ni de cualquier forma, sino que exige se haga siguiendo los trámites ordinarios del derecho, o lo que es igual, cumpliendo lo establecido en los cáns. 1960, 1967 y ss., y las *Normas* que acerca de esto ha dado la S. Congregación de Sacramentos el 15 de agosto de 1936 (A. A. S., XXVIII, 313-361). La segunda edición del *Código de Derecho Canónico* publicado por la B. A. C. el año 1947, en el Apéndice V pone el texto original y la traducción de las mismas.

FR. SABINO ALONSO, O. P.

Notas críticas

Emil Brunner y la moderna Teología protestante (1)

Karl Barth y Emil Brunner son las dos grandes figuras de la Teología protestante actual, los que han ejercido influencia decisiva sobre la vida y el pensamiento protestantes, incluso sobre esos movimientos hacia una unión confesional de las iglesias y hacia el acercamiento o al menos «diálogo» con la Iglesia Católica, que en los últimos tiempos hemos contemplado.

Ambos teólogos, suizos protestantes de lengua alemana, han marchado juntos, en mutua colaboración, una parte del camino, hasta la separación de E. Brunner de la corriente de «teología dialéctica» dirigida por K. Barth. En lucha acre contra las corrientes protestantes subjetivista, romanticista y racionalista, K. Barth desarrolló su teología aplicando la filosofía existencial de Kierkegaard, a la exposición de las doctrinas luteranas del pecado y la justificación. El tema central de la misma es Dios, su absoluta trascendencia, su Verbo, su revelación; la teología dialéctica es «teología de la Revelación» que recibimos de Dios por el Verbo en la fe y sustituye a todo otro conocimiento. Su método es el dialéctico—de diálogo, contraposición y paradoja—no sólo en su aspecto lógico, sino en su fundamento como dialéctica ontológica abierta sólo a la verdad existencial y que afirma, con Kierkegaard, como única realidad, la verdad concreta del hombre. Barth acepta el mensaje kierkegaardiano de que el hombre en su situación existencial es un ser en relación paradójica con Dios. Es en sí, constitutivamente pecador, pero en la respuesta divina que fundamenta la humana existencia, es la justicia de Dios «que para nosotros es la verdad», la que nos salva y justifica. Así, de la infinita distancia y revelación de Dios parte esa enorme y total paradoja, esa identidad entre la santidad airada y la misericordia que absuelve, según la cual el hombre es *simul justus et peccator*, y se llega a ese tipo de pensamiento, paradójico y contradictorio, expresado en el lema de Lutero: *Credo quia absurdum*.

E. Brunner pronto abandonó el irracionalismo trágico de su maestro Barth,

(1) LORENZ VOLKEN, *Der Glaube bei Emil Brunner*.—«*Studia Friburgensia*» herausgegeben unter der Leitung der Dominikaner Professoren an der Univ. Freiburg i. d. Schweiz, N. f. 1. Friburgo en Suiza, Paulusverlag, 1947, págs. XX-224, francos, 10, 20.

quien con la dialéctica existencial del filósofo danés trataba de justificar la dogmática luterana, abocado a dejar en puro interrogante y sin sentido todos los problemas teológicos de la gracia, la salud, etc. Y siguiendo la marcha de E. Ebner y M. Buber, desarrolla una filosofía personalista—la *Ich-Du-Philosophie*—como base de su teología. Son en el fondo los motivos y temas de la filosofía existencial, no orientada en el sentido ateísta de Nietzsche y Heidegger de una existencia limitada por la muerte, tendiendo al No-ser, sino en la interpretación mística kierkegaardiana de un Yo existencial humano limitado y en constitutiva relación con el Tu divino. Como el *Dasein* de Heidegger es *un ser en el mundo* y por el mundo, el Yo de Brunner es un *Sein-im-Du*, un ser que existe por su relación a otra persona. Ese otro es Dios, *das absolute Sein des Du* que da realidad existencial a la otra persona. Sólo, en efecto, la «realidad espiritual» es persona: lo espiritual en el hombre y la persona divina, «concreción del Tu». El ser del mundo y de las cosas es otro modo de ser: es la sustancia, «proyección del Yo». La Verdad se actúa en esta relación personal, *Ich-Du-Beziehung*; la verdad es el pensamiento relacionado, hecho Verbo. Y toda verdadera vida del espíritu es entrar en relación con la «otra» persona; es un «encuentro» (*Begegnung*) puesto que el Yo sólo existe en el Tu. El mundo, en cambio, es objeto de un conocimiento impersonal, irrelacionado: el *Es-Welt*. El Yo puede dominar este mundo de las cosas muertas, poseerlas y como conquistarlas y ordenarlas. Por eso, para Brunner y los suyos, como para toda la corriente existencial, hay un abismo de distancia entre el puro pensamiento objetivo, abstracto, que se posesiona de los objetos, de ese mundo de cosas impersonales, y ese otro conocimiento concreto, existencial y subjetivo, que es «encuentro» vital de personas, porque «el conocerse en su realidad existencial—*als Sein*—es ya esencialmente entrar en relación con un otro: con Dios».

Tal es el concepto de verdad ético-personalista de la *Ich-Du-Philosophie* que procede de Kierkegaard, y la diferencia entre el pensamiento abstracto y objetivo de las cosas, con ese otro tipo de experiencia cognoscitiva personal que es el «encuentro», la *Begegnung*.

El Dr. Volken ha elaborado, sobre la inmensa producción literaria de E. Brunner que figura al principio de la obra y en torno a su pensamiento, una fiel y objetiva exposición tanto de los supuestos filosóficos como de la teología del profesor de la Universidad de Zürich. La síntesis está construida en relación con la doctrina o problema central que anima toda la teología del pastor protestante, y de la cual sus restantes ideas son simples derivaciones. Por algo el profesor de Zürich patrocina, con Barth, el retorno del racionalismo a la doctrina primitiva de la reforma, y Lutero hizo de la fe la clave de su here-

jía. Brunner aplica a la misma todos los supuestos de su filosofía. La fe es del tipo de «encuentro» personal, no de conocimiento abstractivo, racional. La verdad de la razón, de la ciencia, se actúa necesariamente en la oposición sujeto a objeto. La verdad vital de la fe se da «en la relación de sujeto a sujeto». Es una verdad de experiencia personal no respecto de un *objeto* impersonal o cosa, sino de relación y diálogo al Tu, a la persona divina.

Por eso el «objeto», o término de la fe, sólo puede ser Dios, como persona y a la vez «Dios en su Revelación personal, en su Verbo. «Si el ser de Dios es la Verdad salvadora, también será el ser divino—*Gottsein*—de Cristo esta Verdad».

Por eso el contenido de la fe no puede ser una doctrina, una dogmática. Los dogmas, los misterios, pertenecen a la verdad objetiva e impersonal de las cosas, a la *Es-Wahrheit*, la verdad de la razón y de la ciencia. La Iglesia y la tradición católica han causado la mayor deformación y fundamental daño al cristianismo, «al identificar, con S. Agustín, el pensamiento racional de la idea de verdad inmanente, con el Logos de la Revelación». Debemos, pues, volver a la auténtica noción de la «verdad de fe» que no es la «verdad de una idea», sino la verdad «como encuentro personal».

Los dogmas y doctrinas cristianas no tienen el sentido que la Iglesia católica les da. Hay una íntima proximidad de relación a la vez que dimensional abismo de distancia entre los dogmas y la Palabra de Dios. Ellos son el *Verbum visibile*, señal o sacramento, pero no objeto, pues sería absurdo divinizar el símbolo como sería magia divinizar los signos—pan y vino—de la Eucaristía. Los dogmas son medios e instrumentos para la fe en Jesucristo, al modo de una vasija o conducto por donde se desliza esta—como la bola se desliza por la pista hacia el término—, pero nunca se fija en ellos.

No tienen, pues, los dogmas valor de verdades inmutables, de doctrina infalible, ya que no son propiamente objeto de revelación. «Dios no revela doctrina, sino a Sí mismo». Debemos conservarlos en su triple función de símbolos o señales indicadoras: *Simbolos de reunión* o banderas que agrupen a los creyentes; *señales de separación*, como un dique de contención o muro que los separe de los incrédulos; *señales de dirección*, para la confesión de la fe. Pero el indicador no es norma fija, sino algo «provisional» y sujeto a revisión.

Brunner prosigue desarrollando toda su teología de la fe en un esfuerzo por caracterizar esta fe a través de su filosofía personalista. La fe es un «acto totalitario de la persona», puesto que es un encuentro o contacto vital con el Tu divino. «La fe significa propiamente la actuación de todo el ser de la persona», la respuesta personal a la Palabra de Dios, el conjunto de actos por los que se relaciona el hombre con Dios. Envuelve, pues, la actuación de todos los elementos cognoscitivos, emocionales y de la voluntad: es *fiducia* en sentido

protestante de entrega confiada a Dios, es reverencia, es amor y es, sobre todo, obediencia a Dios. En una palabra, se trata de «una relación trascendental de la persona con el Verbo hecho carne». Y es a la vez «recepción del amor», del beneplácito de Dios. De ahí que, para Brunner, en el sentido de toda la doctrina de la Reforma, esta fe incluye la justificación, puesto que produce una transformación interna, una renovación y verdadero renacimiento a nueva vida.

Los demás temas de la teología de Brunner.—Revelación, testimonio del Espíritu, inspiración, Iglesia, naturaleza y gracia—son meras consecuencias de esta especulación sobre la fe personalista y justificante. El Dr. Volken los expone como condiciones exteriores e interiores para la actuación de la fe (cap. 7, 8).

El libro contiene una cuarta sección de juicio crítico, muy necesaria, dada la oposición de la doctrina expuesta a la verdad católica. No podemos seguir al autor en su crítica a fondo de los supuestos filosóficos existencialistas de la doctrina de Brunner y de su teología. Y puesto que, a fuer de teólogo protestante, admite la autoridad infalible de la Escritura, Volken se apresura a demostrar la oposición de las aseveraciones de Brunner con numerosos pasajes de la Revelación escrita. Esta argumentación bíblica hace patente la falsedad del concepto de fe a que ha llegado Brunner a través de su conceptualización existencialista de los datos revelados. Esa idea de la fe como «encuentro» personal no es sólo acto de fe sino el conjunto de los actos que entretienen la vida religiosa, las relaciones con Dios, e incluiría también la caridad. Además que Brunner ha deformado la doctrina de la tradición católica; para ésta v. gr., la fe no incluye solo un frío elemento racional de extrínseco asentimiento desconocido, sino es también luz y es actitud afectiva que penetra y vive la sustancia de su objeto.

Por fin—afirma Volken—Brunner, queriendo seguir la auténtica doctrina de la Reforma, ha destruido el concepto luterano de la fe que justifica por imputación extrínseca, puesto que el acto de fe que pone Brunner penetra en lo más hondo del ser de la persona y lo restaura y justifica interiormente. La obra termina con un hondo capítulo sobre *Lo divino y lo humano en la fe*, que es el análisis católico de la misma.

Inútil es señalar la marcada importancia y actualidad de la obra para conocer y valorar las sutiles marchas del pensamiento protestante. Y para nosotros especialmente—ya que el alejamiento de las zonas de influencia de la Reforma nos tenía hasta ahora ajenos a las preocupaciones del protestantismo—para conocer mejor los frutos y aplicaciones de la filosofía existencial, que en su rama directa y ortodoxa, con Heidegger y Jaspers, condujo a un ateísmo desolador, en su forma teísta es aplicada, con Kierkegaard, Barth y Brunner, a

la justificación de la doctrina luterana, y con Marcel, Lavelle y Zubiri, nos lleva, por fin, a un ontologismo o intuicionismo neomodernista de mala ley.

FR. T. URDANOZ, O. P.

Influencia de la Orden Benedictina en la Organización Social. — Por el Excmo. Sr. D. RAIMUNDO FERNANDEZ-CUESTA. Ministro de Justicia. Comisión Permanente de Legislación Extranjera. Información Jurídica. Madrid, 1948.

Hemos tenido ocasión de examinar el contenido del interesante y profundo estudio avalorado por la firma del Excmo. Sr. D. Raimundo Fernández-Cuesta, Ministro de Justicia, referido a la «Influencia de la Orden Benedictina en la Organización Social», que afirmamos anticipadamente, constituye un acabado trabajo de investigación.

Fué dado a conocer, en un discurso pronunciado con la finalidad de conmemorar el XIV Centenario de la Orden Benedictina, siendo fiel reflejo y exponente de los amplios e ilimitados horizontes intelectuales de su autor.

Apunta admirablemente la constante preocupación observada en las altas esferas Oficiales de la Nación, de intentar mejorar paulatinamente la llamada en nuestro siglo «cuestión social», a base de enfocar el problema desde el prisma histórico-jurídico, entroncándolo con el influjo que la Orden Benedictina ha tenido en la organización social de los pueblos modernos.

Para ello, proyecta la temática sobre la base de considerar al monaquismo en su génesis, como un producto de la Religión cristiana, cuya función esencial consiste, en la finalidad primordial de exaltar la libertad moral en todos los órdenes de la vida existencial. Hace depender las épocas de prosperidad de la Iglesia en el mundo, de la estructuración y nivel que alcanzaran en cada momento histórico las Ordenes Religiosas, y fija su implantación en Occidente entre los siglos IV y VI, para concretarse más tarde a la aportación que hace San Benito a la sociedad medieval y moderna, recordando a este respecto en cuanto a España se refiere, la formulación que el insigne Vázquez de Mella hiciera en el sentido de que «negada la historia de las Ordenes Religiosas desaparece y se borra la historia de España», de donde se sigue la natural consecuencia de que «o renegar de la Patria, o defender a las Ordenes Religiosas».

Seguidamente consigna el hecho de cómo el legislador romano justiniano reconoce la personalidad jurídica del Monasterio y posteriormente abunda la legislación con el mismo fin entre los Germanos, regulando múltiples aspectos de la vida monacal. Examina la figura de Carlomagno cuya obra constituye el más firme puntal en orden a imponer la observancia de la Regla de San Beni-

to, unificando en ella, todas las demás análogas que estaban dispersas dentro del Imperio. La caída de éste y por ende la de Carlomagno, arrastra la de las Ordenes Religiosas, para revivir más tarde tras un período de recuperación aflorando nuevos imperios monásticos y centra especialmente su atención sobre Cluny, de resonancia universal, alma y guía de la reforma cuyos beneficios no pueden ignorarse y que tendrá en el siglo xii un rival peligrosísimo—por sus profundas innovaciones en las disciplinas y observancias de un alto grado de perfección moral—; nos referimos concretamente al Cister, que acusa un notable florecimiento en el siglo indicado, para presentarlo en el siglo xiv en situación de franca decadencia, ya que no volverá a renacer hasta las primeras décadas del siglo xvi con la reforma vallisoletana, al recobrar su primitiva pureza y aislarse de las influencias feudales, culminando su actuación con la obra política de la Unidad Nacional.

Los siglos xvii y xviii representan un vacío en la historia de la orden, y el xix, supone un movimiento pendular con alternativas liberales o fernandinas, hasta que en 1844 el General de la disciplina vallisoletana se traslada a Montserrat para iniciar la obra de consolidación definitiva, que culmina con la labor unificadora operada bajo la alta dirección de Su Santidad León XIII en 1893.

Finalmente recuerda «cómo cuando San Benito dicta la primera Regla de Cassino, Justiniano publica el «Corpus Juris». En ambos singulares documentos se reunieron las más preclaras herencias que Roma dejara a la posteridad: la sabiduría jurídica de la Roma pagana y la sabiduría mística de la Roma cristiana». Y haciendo suyas ideas magistrales y sapientísimas de Su Santidad Pío XII relativas a la materia, concluye esta magnífica disertación —cuyos términos literales no podemos menos de reproducir— que «con la Cruz, libros y arados; con su lema «Ora et labora», San Benito creó a Europa hoy huérfana y desamparada, sin luz y sin paz, que espera anhelante al hombre que la recree y que, como aquél, pueda atribuirse de nuevo, con legítimo título, su paternidad».

No es menester resaltar la valiosa aportación del Excmo. Sr. Don Raimundo Fernández-Cuesta, puesto que, esta sinopsis de su enjundioso contenido lo pone claramente de manifiesto, al exponer, con extraordinaria agilidad, uno de los capítulos más desconocidos de la evolución institucional del jurisdismo-monacal, puntualizando el influjo que tuvo San Benito en el devenir de la historia sobre la marcha de los sucesos sociales ulteriores.

El substratum o esencia de la tesis central del Excmo. Sr. D. Raimundo Fernández-Cuesta, se reduce a situar, a las Ordenes Monásticas, dentro de la crisis que la sociedad del medioevo sufrió durante largos años, como luz y guía que imprimen en las almas de los hombres ansias de perfección espiritual,

haciendo hincapié en la decisiva influencia que aquellas tuvieron en la renovación total del pensamiento de los pueblos, orientándolos hacia la única meta verdadera que es la Cristiandad.

Por último, a nuestro juicio, habida cuenta del método seguido en la exposición, la selecta bibliografía manejada y la absoluta veracidad en sus citas, podemos calificar de primera categoría científica el estudio que reseñamos, habiendo sido recibido como tal en los círculos más elevados del Derecho y de la Cultura.

SANTIAGO PEREZ VICENTE,
Doctor en Derecho,
del Instituto Nacional de Estudios Jurídicos

Información de actualidad

EL CENTENARIO DE LA MUERTE DE BALMES

Este año se cumple y conmemora el centenario de la muerte del gran pensador y filósofo español Jaime Balmes, que cerró los ojos a las cosas perecederas de este mundo el día 9 de julio de 1848, para abrirlos a las realidades de ultratumba. Treinta y ocho años no cumplidos vivió en este destierro. Su muerte «la lloró la Iglesia, y de ella se duele aún España» leemos en una inscripción colocada en la fachada de la casa mortuoria, en la ciudad de Vich. La figura de Jaimes Balmes al cabo de un siglo de extinguida su corta existencia terrenal, aparece asombrosamente agigantada, sin duda porque su vida intelectual puesta al servicio de tres ideas imperecederas: exaltación de la verdad cristiana, de España y de la justicia social, es aleccionadora para los hombres, los gobernantes y los pueblos.

Toda España ha vivido con intensidad durante el año presente el recuerdo de su filósofo y trabaja, con ocasión del centenario, para hacer resaltar los grandes valores nacionales. S. E. el Jefe del Estado, firmaba el 12 de marzo el Decreto que disponía la constitución de un Patronato de Honor para la conmemoración del centenario, presidido por el mismo Jefe del Estado. Se disponía además la constitución de una Comisión Ejecutiva, presidida por el Ministro de Educación Nacional, y de una Comisión Permanente, presidida por el Obispo de Vich. Las revistas, las Universidades y el mundo intelectual de España, se han hecho eco de este fervor balmesiano prestándole cuerpo y empuje con artículos, conferencias, etc., etc.

El Ayuntamiento de Vich y la Comisión literaria del Centenario, organizaron un ciclo de conferencias sobre puntos de las doctrinas del filósofo, que tuvieron gran éxito y despertaron el entusiasmo y admiración por el filósofo vicense. La Comisión barcelonesa del centenario, en colaboración con *Balmesiana*, organizó también por su parte otro ciclo de conferencias acerca de la misión histórica y significación nacional de Balmes. Análogos actos culturales se han celebrado en la capital y en distintas provincias de España. La prensa se ha encargado en todo momento de difundir la celebración de los actos del centenario con abundantes artículos en honor de Balmes, que no nos es posible enumerar y menos comentar. Pero ha superado toda expectación la producción periodística balmesiana de los primeros días de julio.

El mes de julio, en que el ilustre filósofo español pasó a mejor vida, fué elegido por la ciudad de Vich para homenajear a su hijo preclaro y procla-

marlo como faro de primera magnitud. El día 8, comenzaron a llegar a la ciudad las autoridades que habían de asistir a los actos de apertura del año centenario. El día 9, fecha centenaria de la muerte de Balmes, tuvo lugar en la Catedral un solemnisimo funeral, donde ofició de Pontifical el Obispo de la diócesis, y pronunció la oración fúnebre el Obispo de Zamora. Por la tarde, a las cuatro y cuarto, las campanas de la Catedral-Basilica y de todas las iglesias de la ciudad doblaron, recordando al Pueblo y a España entera que en aquel momento se cumplían los cien años de la muerte de Balmes. Los sacerdotes y religiosos se trasladaron al claustro catedralicio cantando un solemne responso ante su tumba. Se cerraron los actos conmemorativos con una interesante conferencia del ex-ministro de Hacienda D. José Larraz, y la representación en las gradas de la Catedral del sublime auto-sacramental de Calderón de la Barca: «El pleito matrimonial entre el alma y el cuerpo».

Después de las jornadas del mes de julio quizás hayan sido los actos celebrados en el mes de septiembre los más significativos e importantes de todo el centenario. El Excmo. Sr. Obispo de Vich en una alocución pastoral al clero nos da un programa de ellos: Se organizó una semana sacerdotal balmesiana en el Seminario. El día 19 se convocó una magna jornada mariana de toda la Federación catalana-balear, en honor del gran defensor del Pontífice congregante, Pío IX. Del 22 al 26 una semana nacional de dirigentes de Acción Católica, celebrándose el 26 la Asamblea general de las cuatro ramas junto al sepulcro de Balmes. A esto debemos añadir la convocatoria y celebración de un certamen literario nacional que se desarrolló bajo el siguiente temario: «Balmes y el antiintelectualismo contemporáneo»; «Valores hispanos a través de los escritos de Balmes»; «El sacerdote según Balmes», «Problemas y previsiones sociales y su solución según Balmes»; Composiciones poéticas exaltando la personalidad de Balmes. Seis trabajos de tema libre.

Los premios han oscilado entre las 5.000 y 500 pesetas. Se recibieron hasta 124 trabajos procedentes de todas las provincias de España, y en todos los temas propuestos hubo trabajos de indiscutible mérito.

Todos esos actos, no cabe duda, son ocasión de que se vaya estudiando y difundiendo en todos los ámbitos el pensamiento balmesiano en proporciones difícilmente superadas en ningún otro centenario de hombres ilustres.

El Instituto «Luis Vives» de Filosofía, no podía tampoco olvidar esta fecha memorable y para honrar tan excelsa figura convoca y organiza un Congreso Internacional de Filosofía, al que asistirán figuras relevantes del pensamiento filosófico. Tendrá lugar en Barcelona y se clausurará en Vich, cuna de Balmes, el 10 de octubre de 1948.

Junto con el primer centenario de la muerte de Balmes se celebrará el cuarto centenario del nacimiento de Francisco Suárez, Doctor Eximio. Dos figuras y valores nacionales de primer orden.

Como orientación para elección y unificación de temas se presentaron las

secciones siguientes: *Epistemología. Relaciones entre las ciencias y la Filosofía. Metafísica. Filosofía social. Suárez y Balmes.*

Los miembros se dividen en: miembros honorarios, activos y adjuntos.

Todo sea en honor de los grandes filósofos y como una prueba de gratitud que su pueblo les tributa.

FR. A. FERNANDEZ.

Cursos de verano en la Universidad Internacional de Santander.—La labor cultural que el Estado realiza durante las vacaciones estivales se ha acrecentado éste año. A los Cursos internacionales de Santander y de la Rábida se añadieron los de Segovia y la Ciudad Universitaria de Madrid, y los de Jaca se simultanearon con los profesados en Puigcerdá.

Las actividades de la Universidad Internacional Menéndez Pelayo, de Santander, crecen a ojos vistas, y con el crecimiento no sólo alcanzan desarrollo cuantitativo; también se perfeccionan. Este año hubo Cursos de Humanidades y Literatura, de Periodismo, de Cuestiones sociales, Problemas contemporáneos, y de Medicina. Todos tuvieron lugar en el edificio de Monte-Corbán, menos los de medicina que, por las facilidades de instalación, se dieron en Valdecilla.

Un número aproximado de cincuenta profesores y de quinientos alumnos constituyeron la Universidad de verano. Los primeros fueron seleccionados en todas las Universidades españolas y en no pocas del extranjero: hispano-americanas, portuguesas, norteamericanas, inglesas, francesas e italianas, además de no pocos de Centro-Europa. También hay cosmopolitismo estudiantil. A cerca de quinientos se eleva el número de alumnos; la inmensa mayoría, como es natural, españoles. Este año ha habido cuidado especial en seleccionarlos; son casi todos ellos licenciados ya, y no pocos regentan auxiliares, se preparan para oposiciones, e incluso son catedráticos de Instituto o Universidad.

Entre los fines que la Universidad Internacional de Santander cumple está el de la atracción de extranjeros, con el bien inmediato de darles a conocer nuestra literatura, nuestra historia, nuestra manera específica de enfocar los graves problemas que hoy tiene planteados la humanidad; manera que no puede dejar de ser señera y cristiana. Para hablar de lo que más inmediatamente concierne a nuestra revista, allí se habló del concepto filosófico del hombre, de su personalidad, etc.; de las cuestiones teológicas más vivas que hoy acaparan la atención del hombre que piensa. Y no dejaron de interesar mucho las soluciones que se dieron. Hubo de todo, claro está: en el terreno filosófico-teológico hubo clases, diálogos y hasta discusiones. No faltó profesor que dijo nada vulgarmente muchas vulgaridades y no pocas enormidades; aunque también es cierto que ya desde el primer día se apreció que en la Universidad había ambiente general de inmunización contra tales desviaciones del pensamiento.

FR. E. SAURAS, O. P.

Semana de Estudios misionales en Burgos.—Organizada por el Seminario español de Misiones extranjeras, tuvo lugar en los días 9 al 14 de agosto en la hermosa capital de la vieja Castilla, la Semana intensiva de orientación misionera, que ya venía celebrándose los dos años anteriores. Formaban el núcleo principal de participantes los alumnos de dicho Seminario de Misiones y nutridos grupos de casi todos los Seminarios de España. A estos se añadían numerosos sacerdotes, religiosos de varias órdenes y selecto público de la ciudad.

Constituía el tema central del ciclo de conferencias, «Misionología doctrinal fundamental» sugestivamente desarrollado en sus diversas secciones. Estudió los fundamentos bíblicos D. Abilio del Campo, Lectoral de Burgos, en sus dos lecciones, *La conversión del mundo infiel según los Evangelios*, y *Teología misionera en las Epístolas de S. Pablo*. Los fundamentos patrísticos fueron desarrollados por los ilustres misionólogos, R. P. J. Zameza, S. I., y Pío Mondreganes, O. Min. Cap. El primero, en sus dos brillantes conferencias, *Característica misionera de los Padres Apostólicos y Apologistas*, y *Paralelo de las mentalidades de Eusebio de Cesarea y S. Agustín en su concepción apologético-misionera*; el segundo disertó con elocuencia sobre *Acción diplomática y misionera de los Papas entre los mongoles y chinos en los siglos XIII y XIV*, *Las Misiones en las Actas del Vaticano*.

Los fundamentos dogmáticos fueron desarrollados por el P. Olegario Domínguez, joven profesor de los PP. Oblatos, en su profunda conferencia, notable por la originalidad y precisión de conceptos, sobre *El Cuerpo místico y la Obra de la Misión en Sto. Tomás de Aquino*. Asimismo el R. P. Urdánoz, O. P., con su conferencia, *La necesidad de la Fe explícita para salvarse según la Escuela de Salamanca*, y el R. P. J. Solano, S. J., con su lección, *Ideas-guiones para una teología misionera del P. Fr. Suárez*.

A una amena y sugestiva exposición de los Fundamentos morales dedicó D. J. Echenique sus dos conferencias: *Sujetos, fuentes y fuerza obligatoria del deber misional*, *Principales documentos pontificios en este sentido, desde Gregorio XV a Pío XII*. Por fin, los fundamentos apologéticos obtuvieron su buena exposición en las lecciones de D. Angel Temiño, *La Catolicidad. ¿Son católicas las Iglesias mundiales protestantes y ortodoxas?*, y del P. Pérez Platero, S. J., sobre el *Papel de la Catolicidad como prueba de la divinidad de la Iglesia Romana*. Cerró el ciclo el estudio de circunstancias del P. César Vaca, O. S. A., *La vocación sacerdotal-misionera a la luz de los documentos pontificios*.

A estas conferencias han de añadirse otras numerosas charlas misionales dadas por eminentes misioneros, que amenizaron las diarias tareas y jornadas misionales. Fué, para profesores y estudiosos, una semana de intenso afán y estudio misionero e índice de la alta cultura que se va desarrollando en esta rama del saber eclesiástico, que honra a la dirección del Seminario de Misiones Extranjeras y a su Prelado y Superior General, Sr. Arzobispo de Burgos.

Es de esperar, en interés de una mayor difusión de la teología misional, la pronta publicación de tan importantes trabajos científicos como significaban muchas de aquellas conferencias.

Conversaciones católicas internacionales en San Sebastián.—Como en el año precedente, se ha reunido un grupo nutrido de profesores e intelectuales de varios países, junto con diversas personalidades y estudiosos españoles, en San Sebastián, los días 8 al 14 de septiembre, para celebrar esta típica forma de diálogos y amistosas discusiones sobre los principios de un orden católico. Organizadas dichas Conversaciones por una Comisión dirigida por D. J. M. Lojendio, bajo la presidencia superior del Sr. Obispo de Vitoria, los extranjeros participantes recibieron cordial acogida y grandes agasajos por parte de los directivos y autoridades en general.

Constituía el tema central de las Conversaciones: *Los Derechos y Deberes de la persona humana en la sociedad civil según la doctrina de la Iglesia*. Se creía, en efecto, de interés fijar y proclamar la posición católica sobre tan importante tema, cuando va a ser también sometido a las deliberaciones de la Asamblea de la O. N. U. Su estudio se dividió en tres comisiones. En la primera, presidida por Mr. Hoyois, secretario de la Unión de Malinas, los ponentes presentaron una información sobre los derechos de la persona humana que actualmente se reconocen y van incorporados a la legislación de los diversos Estados. La segunda comisión, presidida por el jurista francés Mr. La Pradelle, tenía encomendada la más importante tarea de redactar la «Declaración de los Derechos y Deberes del hombre según el pensamiento católico». Tras de vivas y acaloradas disputas fué aceptada sustancialmente la propuesta de «Tabla de los derechos del hombre», presentada por el mismo La Pradelle, en la que este trataba de corregir y perfeccionar el proyecto presentado en la O. N. U. Redactada según un criterio de jurista, parecía a su vez muy susceptible de perfeccionamientos y enmiendas.

La tercera comisión, presidida por el Sr. Obispo de Calahorra, se ocupó del estudio especial de los derechos concernientes al libre desarrollo de la actividad intelectual y moral del hombre, la doctrina en torno a la libertad de pensamiento, la libertad de conciencia y cultos, libertad de palabra y prensa, de enseñanza, derechos del hombre a la veracidad informativa. Habiéndose llegado, entre gran divergencia de pareceres, a una formulación general de los principios católicos y doctrina pontificia sobre dichas libertades, diversos participantes extranjeros expresaron su parecer de que, si bien aceptaban en el terreno teórico tales principios, su proclamación no procedía hacer en el régimen de plenas libertades, o pluralidad confesional y de concepciones de la vida, vigente en sus respectivos países. Que en el dominio práctico, y dada la variación de circunstancias e incidencias internacionales que determinan una estrecha solidaridad en las formas de la vida social de todas las naciones, no era oportuno ni podía tener valor en la actualidad el enunciado católico de tales

limitaciones de las libertades políticas en beneficio del derecho exclusivo de la verdad católica y la Iglesia.

En las sesiones plenarias fueron leídas las conclusiones o resultados de las deliberaciones y conversaciones parciales. Todos convinieron en que sólo cabía darles un carácter provisional, pendiente de revisiones y perfeccionamientos.

Naturalmente es imposible que se pretendiera llegar, en la improvisación de unas horas de conversaciones, a una formulación definitiva —y, sobre todo, aceptable para todos,— de la posición católica en tan debatidos problemas del momento actual. Los resultados más positivos de las Conversaciones han de verse en ese mútuo cambio de impresiones habido entre los asambleístas, que establecerá fecundo contacto espiritual y una más estrecha comunicación entre los intelectuales católicos de otros países y los españoles. Sin duda habrá sido beneficiosa, para aquellos pensadores extranjeros, la vista de la valentía y ardor con que, entre nosotros, seculares y eclesiásticos rivalizaban en proclamar *íntegramente* los principios de un orden católico, sin componendas ni concesiones al bando contrario, afirmando su validez y eficacia actual para dirigir y penetrar de las esencias católicas todos los aspectos de la vida social y pública de las naciones.

Numerosos participantes de las Conversaciones presentaron comunicaciones sobre los diversos temas, que se hallaban editadas en francés previamente a las deliberaciones. Constituyen un sólido conjunto de colaboraciones que esclarecen mucho los temas debatidos y son un segundo fruto y resultado positivo de las Conversaciones Católicas.

FR. T. URDANOZ.

Congreso Internacional de Filosofía en Holanda.—Se ha celebrado en agosto del presente año, en los días 18 al 25, un Congreso Internacional de Filosofía en la ciudad de Amsterdam.

Representantes de casi todas las naciones occidentales se reunieron para tratar los grandes problemas de la Filosofía. Si bien se notó la ausencia casi total de algunas naciones, los representantes católicos fueron muchos y muy distinguidos; entre ellos nos es grato recordar los de la Universidad de Friburgo, los profesores O. Gigon, V. Kuiper, J. Bochenski, N. Luyten, que fueron invitados al Congreso como miembros activos. Las conferencias de la sesión plenaria estuvieron a cargo de P. Bernays (Zurich), L. E. J. Brouwer (Amsterdam), M. Buber y S. Radhakrishnan.

El esquema general de las sesiones fué el siguiente: 1.º El hombre. La Humanidad. El Humanismo. Oriente y Occidente. Religión. 2.º Metafísica y Ontología general. 3.º Teoría de los valores. 4.º Lógica y Filosofía general de la ciencia. 5.º Filosofía de las ciencias particulares. 6.º El siglo de Spinoza y Leibnitz. 7.º Historia de la Filosofía. 8.º Filosofía oriental.

Dos grupos de filósofos se destacaron de una manera importante: Los ló-

gico-matemáticos y los tomistas. Los filósofos católicos supieron mantener con honor sus posiciones incommovibles, y dejar muy alta la bandera de la verdad. A pesar del ambiente hostil, general en el Congreso para las ideas católicas y tomistas, un bien nutrido número de filósofos católicos, en número de unos 80, defendieron esa verdad, quedando como lección práctica la demostración de que la Iglesia y el tomismo tienen hijos que saben defender sus tesoros doctrinales.

Nuevas revistas y publicaciones.—*Sapienza* es el nombre de la nueva «Revista de Filosofía y Teología», con la cual los dominicos italianos, uniéndose a sus hermanos de religión: franceses, españoles, ingleses y americanos, pretenden tomar una posición decidida al lado de la Iglesia y de Santo Tomás en las cuestiones filosóficas y teológicas. Su finalidad es profundizar y difundir la doctrina de la Iglesia, formulada científicamente por Santo Tomás y su escuela. La Revista se divide en tres partes: la primera, de carácter sistemático-expositivo, tratará de las grandes tesis del tomismo; la segunda, de carácter histórico-crítico, reunirá estudios biográficos y críticos de filósofos y teólogos eminentes; la tercera, de carácter bibliográfico-informativo, se ocupará de boletines, recensiones, crónicas, etc.

Su carácter y contenido se adapta a un público de cierta formación filosófica y teológica: Facultades e Institutos de Filosofía y Teología, Seminarios, Institutos y Liceos, Asociaciones católicas de cultura, Profesores y Estudiantes de Teología y Filosofía.

Su primer número apareció en enero de 1948, teniendo su sede de dirección y administración en el convento dominico de Bolonia (Piazza S. Domenico, 13).

También en Alemania los dominicos han iniciado, en octubre de 1946, la publicación de otra Revista científica, *Die neue Ordnung* (Kerle-Verlag, Heidelberg), cuya finalidad será «revalorizar y reconstruir, frente a la situación actual, la Filosofía y la Teología de Sto. Tomás». Aparece todos los meses conteniendo importantes trabajos de fondo e informativos. Se destaca en los primeros números el artículo del R. P. Kisters, *Symbol und Sakrament*, que da interesante visión sobre el problema ontológico del símbolo.

Merece así mismo mencionarse que la *Thomas Ausgabe*, importante edición latino-alemana de la Summa de Sto. Tomás con notables comentarios, dirigida por los dominicos alemanes en colaboración con la *Deutsche Akademikerverband* y que desde hace unos 15 años está en curso de publicación, anuncia el presente año la aparición del volumen 15 (P. Utz, O. P., *Der Glaube*) y el volumen 10, preparado por el P. Ziermann, C. SS. R., que trata de las pasiones (*Die Leidenschaften*).

Ha aparecido el programa del Instituto de Estudios Medievales San Alberto

Magno, de la Universidad de Montréal para el año 1948-49, muy abundante en interesantes y variados cursos. Este Instituto, fundado en 1930 por la provincia dominicana canadiense de Ottawa, fué afiliado el 10 de abril de 1942 a la Universidad de Montréal y transferido a esta ciudad. Se propone dar una enseñanza completa sobre la historia de las ideas y de las instituciones de la Edad Media occidental, con enseñanza técnica destinada a las personas que deseen especializarse en este dominio. Confiere Diploma y grados hasta Doctorado en Ciencias Medievales. Su director actual es el R. P. Régis, O. P. Entre los colaboradores europeos figuran, Gilson, Klibanski (Oxford) y Déman (Friburgo).

Desde el punto de vista tomista es interesante notar la reciente aparición de la obra del profesor A. Gigon, *Divinae scientiae causalitas* (Friburgi Helv., Kanisiusdruckerei, 1948).

† El R. P. D. Sertillanges, O. P.—Desde estas páginas comunicamos el sentimiento general de la Orden por la muerte del ilustre dominico francés, R. P. Sertillanges, acaecida el 25 de julio de este año, cuando descansaba en Sallanges (Alta Saboya).

Fué el P. Sertillanges uno de los más significados dominicos en el movimiento religioso y cultural de nuestro tiempo en Francia. Había nacido el 13 de noviembre de 1863 en Auvergne, y a los 20 años entró en la Orden dominicana. Terminados los estudios, fué primero secretario de la *Révue Thomiste*, más tarde profesor de Filosofía en el Instituto Católico de París y miembro de la Academia Parisiense de Ciencias Morales y Políticas. Alma de artista, en contraba en la música y en la pintura hondo placer y recreación. Orador, habló en los principales púlpitos de Francia; como apologeta de primer orden, ejerció gran influencia sobre el espíritu de sus contemporáneos, en especial con su *Cathéchisme des incroyants*. Pero sobre todo fué en el campo de la Filosofía donde dió muestras de una prodigiosa actividad.

Sus trabajos sobre Sto. Tomás y su Moral han contribuido a la difusión de la doctrina tomista. Aparte de sus numerosos artículos filosóficos y teológicos, cuenta con obras de gran importancia, entre las cuales merecen especial mención: *Saint Thomas d'Aquin* (publicado en 1910 en dos vols.). *La Vie intellectuelle*, *La Vie intérieure*, *Spiritualité*, *L'orateur chrétien*, *Les sources de la croyance en Dieu*, y sus más recientes, *Le christianisme et les philosophies*, *La Philosophie des Lois*, etc.—Descanse en paz.

BIBLIOGRAFIA

SIMÓN, A. C. SS. R.—*Praelectiones biblicae ad usum Scholarum. Novum Testamentum*, vol. 1. *Introductio et Commentarium in quatuor Iesu Christi Evangelia*. Editio septima ex integro retractata R. P. G. Dorado, C. SS. R.—Págs. XLIV-1.066, Marietti. «El Perpetuo Socorro». Turin, Madrid 1947.

Allá por los lejanos días de la primera guerra europea, el P. Lagrange, hablando de exégesis alemana, ponderaba el espíritu de asociación de los alemanes, el cual veía él, entre otras cosas, en el modo de comportarse con las obras de valer que publican. Nunca falta a esas obras algún especialista alemán, que después de muerto el autor de la obra, la mejora poniéndola al día y la reedita. Ponía por ejemplo lo que se hace con el diccionario y gramática hebreas de Gesenius. Algo así vemos en la obra del P. Adriano Simón, reeditada primero por el P. Prado y ahora por el P. Dorado. Amplió y mejoró el P. Prado la obra del P. Simón, y ahora el P. Dorado amplía y mejora la de los Padres Simón-Prado. Hasta qué punto llega esto se colige de la extensión de la obra. La cuarta edición—«iterum recognita» de Simón-Prado tiene págs. XXIV-652; la séptima «de integro retractata» de Simón-Dorado, alcanza págs. XLIV-1.066. Y a pesar de la dificultad de los tiempos se presenta elegantemente impreso, en magnífico papel, que invita a la lectura. Precedida de amplias introducciones a los Evangelios, de una introducción histórico-arqueológica a la historia neo-testamentaria, el cuerpo de la obra forma un comentario completo a los Evangelios reducidos a sinopsis, terminando todo con un índice de materias, que facilita la consulta del texto. En lo que toca al criterio seguido en la redacción de la obra creemos hallar mejor decisión en elegir y expresar las sentencias que en las ediciones precedentes. No dudamos que los profesores continuarán prestando a este texto la misma, y aún más estima que hasta aquí.—FR. A. C.

Iulianus Pomerius The contemplative Life translated and annotated by Sister Mary Josephine Suelzer, Saint Mary-of-the-Words, Indiana. The Newman Bookshop. Westminster Maryland. 1947.—Págs. 220, en 4.º. Precio: 2,50 dolls.

Un nuevo volumen, que viene a enriquecer la biblioteca *Encient Christian Writers*, publicada por la Universidad de Washington, y no dudamos en afirmar que es uno de los más interesantes y de los mejor preparados. También podemos decir que en la lucha de la inteligencia «femineus etiam militat sexus», pues la autora de la traducción y anotación es una religiosa, doctora en Filosofía, que puede parangonarse con los varones barbados. Julián es un

autor africano, que a fines del siglo v se retiró a las Galias llevando consigo una parte del rico tesoro de la ciencia agustiniana. Maestro de S. Cesareo de Arlés, su obra era atribuida a S. Próspero de Aquitania. Se divide en tres libros, en los que se expone y discute el tema de las dos vidas, contemplativa y activa, para dar la supremacía a la contemplativa sobre la activa, y a la mixta sobre las dos. Las notas, muy eruditas, ayudan a comprender mejor el valor del tratado en la tradición cristiana.—FR. A. C.

SAINT THOMAS D'AQUIN. SOMME THEOLOGIQUE. *La Prophetie*. 2, 2^{ae}. Quaestions 171-178. Traduction française por *Paul Synave*, O. P. (†) et *Pierre Benoît*, O. P. Págs. 398.—Société Saint Jean l'Evangéliste, Desclée et Cie. Tournai. París. Rome.

Es este un tomito más de la edición de la Summa Teológica, traducida en francés y anotada para uso de los que, sin hacer profesión de teólogos, aspiran a conocer la doctrina de la Iglesia a través de su gran Doctor Santo Tomás de Aquino. Es la *Revue des Jeunes* quien promueve esta obra, la que nos puede dar idea del carácter de ella y la editorial Desclée quien la ofrece al público en elegante edición de bolsillo. El volumen que presentamos a nuestros lectores abarca las ocho cuestiones que Santo Tomás dedica al don de profecía, el don que distingue a los autores de la Sagrada Escritura. La traducción y las notas son de dos especialistas en los estudios bíblicos. Comenzado el trabajo por el P. Synave, a quien la muerte no permitió darle cabo, fué terminado por el P. Benoît. Con la traducción limpia y clara el texto de Santo Tomás queda puesto al alcance de toda persona culta. Los que deseen penetrar más en el pensamiento del Angélico tienen el original latino, que la misma traducción francesa les puede ayudar a veces a entender mejor. Un primer apéndice lo forman las *Notas explicativas* que facilitan la inteligencia del texto. Un segundo apéndice está consagrado al estudio de la inspiración de la Sagrada Escritura. Al fin de muchas disquisiciones para explicar este hecho divino de la inspiración, se ha venido a buscar la explicación en la doctrina teológica de Santo Tomás. El Sumo Pontífice Pío XII en su Encíclica *Divino afflante Spiritu*, confirma los resultados hasta ahora obtenidos y promueve la prosecución de las investigaciones sobre los muchos problemas que aún quedan sin resolver. El P. Benoît nos ofrece en estas *Notas doctrinales tomitas*, una exposición muy completa de la inspiración ordenada al estudio de los problemas que hoy se agitan en torno a la Biblia. Tal vez esta exposición resulte de actualidad para los mismos cultivadores de los estudios bíblicos, que, a veces, parecen andar un tanto desorientados en el estudio teológico de la inspiración de las Sagradas Escrituras.—FR. A. C.

Conte a CORONATA, O. F. M. Cap., *Institutiones Iuris Canonici*. Cuatro volúmenes. Ed. 3.^a Marietti. Taurini-Romae, 1948.

Satisfecho puede estar el infatigable P. Coronata por la favorable acogida que el público estudioso ha dispensado a su interesante obra, que él, con exce-

siva modestia denomina *Instituciones*, siendo así que, en realidad, es un excelente comentario al Código de derecho canónico.

El primer volumen, de VII-1074 págs., abarca los dos primeros libros del Código.

El segundo volumen, de 707 págs., se ocupa del libro tercero, excluido lo relativo a los Sacramentos, a los cuales dedica un comentario aparte. Los volúmenes tercero y cuarto, de 721 y 701 págs., respectivamente, se refieren a los dos últimos libros del Código. Un quinto volumen, del cual ya hemos dado cuenta en el núm. 229 de esta misma revista, donde se contienen el índice alfabético de los cuatro volúmenes anteriores, la bibliografía y algunos documentos de la Santa Sede, sirve de complemento a la obra.

Al reseñar la primera edición hemos destacado muchas cualidades buenas que en esta obra se encuentran.

Las mejoras introducidas en la segunda y tercera edición realzan su mérito. Sirvan como botones de muestra el comentario a los siete primeros cánones del Código, que faltaba en la primera edición, y que el autor, movido por los requerimientos de algunos reseñantes, —tuvimos el honor de contarnos entre ellos—, incluyó en la segunda y tercera edición, y por cierto, con verdadero éxito, pues uno de los puntos que, a nuestro juicio, merecen especial elogio es la exposición del canon 4, sobre los *derechos adquiridos*, cuestión nada fácil de explicar, y que muchos autores pasan por alto, pero que el P. C. ha llevado a cabo en forma clara y satisfactoria.

También hemos de recordar lo que pone acerca de la *Acción Católica*, al ocuparse de las *Asociaciones de fieles*.

Asimismo cumple advertir que en los tres primeros volúmenes inserta documentos muy importantes de los Papas, y de las SS. Congregaciones, cuales son, entre otros, la Constitución Apostólica de Benedicto XV, «*Humani generis*», sobre la predicación, las de Pío XI: «*Quadragesimo anno*», «*Deus centiarum Dominus*», y las de Pío XII: «*Vacantis Apostolicae Sedis*», «*Provida Mater Ecclesia*», y múltiples Instrucciones de las Sagradas Congregaciones: Consistorial, del Concilio, de Religiosos, de Propaganda Fide, y las de la S. C. de Sacramentos, relativas a los procesos sobre el matrimonio rato y no consumado.

Consideramos un verdadero acierto del autor el que haya publicado su comentario sobre los Sacramentos, con el cual estas *Instituciones* han obtenido un complemento de gran valía.

Téngase, pues, por repetidos aquí, y con creces, los elogios que le habíamos tributado al reseñar la primera edición. E igualmente alabamos su elegante presentación y la nitidez de la impresión; cualidades que, a la vez que honran a la editorial, contribuyen a realzar el mérito de la obra y a que su lectura resulte más grata.

Por todo lo que dejamos consignado, nuestra sincera felicitación al autor y al editor. Hacemos votos porque esta obra se difunda más y más cada día y se sucedan rápidamente las ediciones.—FR. S. ALONSO, O. P.

FANELLI, Mons. Dott. Nicola, *Consultazioni Canoniche*, 2 vols. de pp. 400 y 327, 650 liras. Istituto Padano di arti grafiche. Rovigo (Italia), 1948.

Contiene esta obra 122 consultas, agrupadas en cinco partes así rotuladas: *Diritto canonico*, *Diritto matrimoniale*, *Diritto concordatario*, *Diritto amministrativo* y *Enti ecclesiastici*. Esta última comprende los cuatro puntos siguientes: el Cabildo Catedral, la Parroquia, los Vicarios parroquiales y Rectores de iglesias, las Cofradías. La primera contiene gran variedad de cuestiones, como son, v. gr., la potestad de dispensar concedida a los Ordinarios, los casos reservados y su absolución, los confesores de religiosas, la visita pastoral, el Sínodo diocesano, la porción parroquial, la suspensión «ex informata conscientia», la dirección y administración del Seminario, etc.

El autor se ha propuesto hacer una obra de vulgarización destinada a los seglares y a los sacerdotes, en particular a los que tienen cura de almas.

Para resolver las consultas trae a colación los cánones relativos haciendo aplicación de los mismos a los casos concretos, y añade por su cuenta algunas explicaciones, generalmente breves, en conformidad con el fin que se propuso, según dejamos indicado.

En la consulta cuarta, que intitula «Absolución de casos reservados con censura», propone un caso de aborto y otro de absolución de cómplice; pero al resolver este último dice que la penitente no queda sometida a ninguna censura, porque el pecado por ella cometido en tiempos anteriores no tiene relación alguna con la confesión actual. En esto parece confundir la absolución del cómplice con la solicitación, puesto que al plantear el problema decía que el confesor había absuelto a la penitente por considerarla imposibilitada para cumplir el deber de la denuncia. ¿Será un *lapsus calami*?

Hablando de la Visita pastoral que deben practicar los Obispos en sus respectivas diócesis, al menos cada cinco años, entre los lugares sometidos a dicha visita. enumera las iglesias de los Regulares, alegando que la exención sólo excluye de la potestad de los Obispos el que éstos se inmiscuyan en el régimen interno o en introducir cambios en las constituciones (can. 618). Pero es lo cierto que los Ordinarios locales sólo pueden visitar las iglesias de los Regulares cuando éstas sean parroquiales, y aun entonces únicamente en lo que atañe a la parroquia, o cuando el Ordinario haya dado alguna disposición en conformidad con el can. 1261 § 2, y le conste que no se observa debidamente en dichas iglesias.

Pero estos defectos y algún otro de menor cuantía, no impiden que esta obra resulte útil para aquellos a quienes su autor la destina, en especial para los italianos, por las múltiples referencias que hace al Concordato de su Nación, sobre todo en las partes tercera y cuarta.—FR. S. ALONSO, O. P.

SCHAEFER, T., O. F. M. Cap., *De Religiosis ad normam Codicis Iuris Canonici*.—4.^a ed. Págs. LXIV-1214. Editrice «Apostolato Cattolico», Roma, 1947.

Quienes hayan observado la trayectoria seguida por el insigne capuchino en las reediciones de su interesante obra, han podido comprobar que no es de esos que se aferran a un método y a determinadas opiniones, sin que logren hacerles cambiar de ruta los reparos consignados en las reseñas bibliográficas.

En efecto, el P. Schaefer se ha dignado tomar en consideración las observaciones que en las revistas aparecieron, merced a lo cual introdujo algunos cambios en las nuevas ediciones, que han contribuido al perfeccionamiento progresivo de las mismas.

Las mejoras introducidas en la presente, además de lo que añadió en el texto, consisten: a) en haber reducido notablemente el Índice analítico que, según él mismo reconoce, era demasiado prolijo y, por ende, resultaba menos útil; b) en cambio, los números marginales adolecían del defecto contrario, por lo cual en la presente edición casi los ha triplicado; c) es muy de agradecer que haya insertado la *Instrucción* de la S. Congregación de Prop. Fide, del 19 de marzo de 1937, concerniente a la fundación de las Congregaciones religiosas indígenas, y las normas complementarias por el mismo Dicasterio redactadas el 29 de junio del año 1940, para servir de modelo a los encargados de preparar las Constituciones de las Congregaciones que en adelante se funden. (Y este es el contenido del apéndice primero). En el segundo se reproduce, íntegro, el texto de las «Normas según las cuales, a partir del 28 de junio de 1901, solía proceder la S. Congregación de Ob. y Reg. al aprobar los Institutos de votos simples», y que, actualmente, resultaba muy difícil dar con ellas, debido en parte a que, al haberlas modificado la S. Congregación de Religiosos, el 6 de marzo del año 1921, habían perdido algo de interés; lo cual, sin embargo, no impide que, desde el punto de vista histórico, conserven todavía positivo valor, y sea, por consiguiente, muy laudable que el P. Schaefer las haya incluido en esta edición, a la cual deseamos mayor éxito aún que a las anteriores.—FR. S. ALONSO, O. P.

José MARIA CIRARDA. *El Modernismo en el pensamiento religioso de Miguel de Unamuno*.—Vitoria, Editorial del Seminario, 1948, págs. 40.

Este discurso, pronunciado en la solemne apertura del curso académico 1947-1948 del Seminario de Vitoria, por el profesor de Teología Dogmática, trata de clasificar dentro del Modernismo, condenado por Pío X, como suma de todas las herejías, el pensamiento religioso de Unamuno, principal preocupación del escritor bilbaino. En primer lugar, el pensamiento religioso de Unamuno se desarrolla en la dirección de la filosofía existencial, siendo Pascal, Kierkegaard, Kant, James, Loisy y Harnak, quienes principalmente han influido en su pensamiento. Recibió de Kant la herencia del agnosticismo, señalado por Pío X como la base del Modernismo. Ese agnosticismo es superado por exigencias vitales mediante un movimiento del corazón, una reacción puramente sentimental ante lo incognoscible para la razón. Es la fe creadora o inmanencia vital. Admite el evolucionismo dogmático conforme a los cambios continuos de ese sentimiento, porque, «los dogmas que no significan nada para nuestro sentimiento son dogmas muertos». Por eso el valor de la verdad se mide por sus resultados prácticos. La vida y la utilidad es el criterio de la verdad.

Agnosticismo, inmanencia vital, simbolismo dogmático, evolucionismo, relativismo pragmatista, son las ideas constitutivas de la gran herejía modernista y que pululan en todos los escritos de Unamuno; por lo cual bien puede ha-

blarse del modernismo de su pensamiento religioso, por mucho que a su personalidad le doliera la clasificación de sus ideas.—FR. A. FERNÁNDEZ.

GARRASTACHU, Jacinto, O. P. *Mártir de Cristo. Beato Fr. Valentin de Berrio-Ochoa*, O. P.—Editorial Vizcaína-Bilbao, 1948. Págs. 104.

Bajo un estilo ameno y familiar se propone el autor de estas páginas—Promotor de la causa de Canonización del mártir vizcaíno—hacer llegar al público los rasgos biográficos más atrayentes de su vida en lo que tienen de humanos y divinos.

Por su exposición interesante el lector seguirá sin descanso los diez capítulos en que se divide el librito, concluyendo su lectura con una mirada de simpatía hacia el misionero dominico, bien para copiar sus virtudes de joven, seminarista, sacerdote, Obispo y Mártir, o para cooperar en lo que pueda a la glorificación del Primer Santo Vizcaíno.

Creemos que los frutos de su lectura, serán desproporcionados por su abundancia, a la modestia de la misma obrita.—FR. RAFAEL GARCÍA, O. P.

Compendium Historiae Ordinis Praedicatorum. Editio altera recognita et aucta.—Scripsit P. Angelus WALZ, O. P.—Romae, Pontificium Athenaeum «Angelicum», 1948. Págs. XXIV-734.

Agotada hace tiempo la primera edición del conocido compendio del P. Walz, aparece ahora esta segunda notablemente mejorada sobre la anterior. No solamente se complementa la información de las actividades de la Orden hasta 1947, sino que aún en el desarrollo y exposición de las ya recogidas en la edición anterior se han introducido no pocas correcciones y adiciones para completar y perfeccionar la sintética visión de conjunto de la Historia de la Orden dominicana.

Porque eso y no otra cosa quiere ser el Manual del P. Walz: una sintética visión de conjunto de lo que la Orden de Predicadores representa y ha realizado en el mundo católico a todo lo largo de su existencia siete veces secular. No se trata de una obra de consulta sobre la Historia de la Orden dominicana. Ya la poseemos—en cierto sentido—en la magnífica «Histoire des Maîtres Généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs» del P. Mortier, que se está traduciendo actualmente en español para publicarla en fecha próxima. Pero a pesar de sus lagunas e imperfecciones inevitables, no se puede honradamente pedirle más al libro del P. Walz si se quiere mantener a todo trance—como lo quiere el autor—su carácter de Compendio y Manual.

Felicitamos al benemérito e infatigable autor de estas páginas y deseamos a la segunda edición de su obra, la rápida difusión que alcanzó la primera en toda la Orden dominicana.—FR. A. ROYO MARÍN, O. P.

Les euvres spirituelles du bienheureux pere Jean de la Croix.—Traduites d'espagnol en françois par le R. P. Cyprien de la Nativité de la Vierge, C. D. Desclée de Brouwer, 1947. Dos volúmenes con 1562 págs.

Una nueva edición francesa de las Obras de San Juan de la Cruz. En dos preciosos volúmenes se recogen las obras completas del sublime Doctor Místi-

co, cuidadosamente vertidas al francés por el P. Cipriano de la Natividad de la Virgen, C. D. Los libros de San Juan de la Cruz van precedidos de una introducción general y de sendas introducciones particulares a cada uno de ellos. La edición va enriquecida con varios índices (analítico, de nombres propios, escriturario y de materias) que facilitan de modo extraordinario el estudio del texto sanjuanista y la rápida búsqueda de citas. Sobre todo el «texto analítico» es de lo más completo y acabado que se ha publicado hasta hoy. En este sentido, la presente edición puede prestar un excelente servicio a los mismos estudiosos de habla española que pueden leer a San Juan de la Cruz en su incomparable idioma original.

La presentación material, en finísimo papel biblia, es un verdadero alarde tipográfico de la casa Desclée de Brouwer.—FR. A. ROYO MARÍN, O. P.

Obras de San Agustín.—Tomo IV. «Obras apologéticas». Colección B. A. C. Un tomo de XVI-900 págs. En tela, 45 ptas.

Otro precioso volumen de la magnífica edición de las obras de San Agustín que está publicando la B. A. C. Se recogen en él seis obras más de la inmensa producción agustiniana, que pueden agruparse bajo el título general de «Obras apologéticas». Son los tratados «De vera religione», «De moribus Ecclesiae catholicae» (con su complemento o libro segundo «De moribus manichaeorum»), el «Enchiridion», «De unitate Ecclesiae», «De fide rerum quae non videntur» y «De utilitate credendi». De todos estos tratados se da el texto bilingüe (latín y castellano). avalorado con eruditas introducciones y notas críticas a cargo de un grupo de especialistas agustinos.

Una joya más que, en idénticas características tipográficas que los tomos anteriores, ofrece la B. A. C. al público español e hispano-americano.—S. F. C.

Los tratados de la educación de Príncipes (siglos XVI y XVII), por M.^a Angeles GALINO CARRILLO.—Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto «S. José de Calasanz» de Pedagogía.—Págs. 336. Madrid, 1948.

Si siempre resulta interesante el estudio de las cuestiones pedagógicas, se acrecienta ese interés al tratar de la educación de los Príncipes, por ser cabeza y prototipo de las Naciones que gobiernan. Ellos deben de estar dotados cual ningún hombre del tesoro de todas las virtudes y en el grado más encumbrado, virtudes naturales y sobrenaturales, virtudes morales y políticas, a fin de encaminar al pueblo que se le ha encomendado, a una altura que esté lo más cerca posible del ideal. Este es también el interés general que nos ofrece a primera vista, el libro de M.^a Angeles. Pero además una vez que se le ha hojeado se aprecia, no ya el valor general, impersonal, de la obra en sí, por lo que indica su solo título, sino aún otros tres que nosotros hemos hallado.

Es el primero el modo ameno cómo escribe la historia de las corrientes de la pedagogía que se ha propuesto diseñar.

El segundo valor de esta obra es sacar a luz célebres tratadistas de esta materia que habían quedado desconectados en la Historia de la Pedagogía española, demostrando la continuidad con sus antecesores, a los que superan en muchos aspectos. Y la tercera nota, tal vez no la menos importante, es la per-

fecta comprensión de su obra, el tacto que demuestra en el análisis. No es una obra puramente histórica; es a la vez comentario. Y ese comentario resalta por la sutilidad, la exactitud, acierto y flexibilidad con que trata temas puramente teológicos y no carentes de dificultades que en muchas circunstancias han revuelto las Escuelas de Teología.

Así, al enfrentarse con la autenticidad del «De Regimine Principum» de Santo Tomás, del cual no es auténtico más que una parte, según la crítica moderna; la teoría sobre el origen de la sociedad, sobre la transmisión del Poder a los gobernantes; la distinción entre las virtudes naturales y sobrenaturales, orden natural y sobrenatural; el tratado de las virtudes cardinales, etc. Es notable, y también nos ha llamado mucho la atención, el valor que da a Santo Tomás en todos estos temas, de modo que su pensamiento es definitivo al determinar las dudas en cada materia.

Está dividido el libro en cuatro partes. En la primera, trata de la concate-nación de los autores de nuestro Siglo de Oro sobre la pedagogía de los Principes con los tratados medievales, principalmente con Santo Tomás a quien todos sin excepción siguen. La segunda está dedicada a estudiar cómo tenía que ser este Príncipe español, convertido por obra y gracia de la más excelsa política que el mundo ha conocido, en norma viva de su propia política al servicio de la Patria. En la tercera parte da lugar al estudio de las virtudes cardinales y sus anejas, con la modalidad propia que en el jefe han de tener.

Y finalmente, cómo ha de conducirse el gobernante con su pueblo, «para destacar las posibles líneas de una pedagogía a desarrollar en el gobierno de la nación».—Fr. J. M. R.

Miguel de CERVANTES: *El hombre y su obra*, por el Dr. Ramón Insúa Rodríguez. Universidad de Guayaquil.—Págs. 21. Ecuador, S. A., 1947.

La Conferencia que nos presenta este folleto con motivo del IV Centenario del nacimiento de don Miguel de Cervantes no intenta ser ni semblanza ni biografía, cosa que sería imposible encerrar dentro de las páginas de una conferencia. Se limita a considerar algunos aspectos de la vida del gran genio y de sus obras. El aspecto físico, según el retrato de Fr. Juan Gil y Fr. Antón de la Bella. El carácter moral demostrado en la heroicidad durante la batalla de Lepanto y en el cautiverio de Argel, además de la elevación moral que muestra en sus escritos. Pone pues de relieve algún rincón casi olvidado de la vida del gran genio, la rivalidad entre él y Lope de Vega. Acaba con un análisis de sus obras, y al final, como es natural, analiza más detenidamente la obra cumbre: Don Quijote de la Mancha, a la que dedica un capítulo largo con oratoria pomposa.—Fr. J. M. R.

PORTALUPPI, Angelo.—*El alma religiosa de Contardo Ferrini*. Traducción de J. MIQUEL.—Ed. Sala, Vich, 1947.—Págs. 241. Ptas. 15.

El alma religiosa de Contardo Ferrini es una obra de palpitante actualidad. Hace un año que Ferrini fué elevado por S. S. Pío XII al honor de los altares. El conocimiento de su personalidad es un poderoso estímulo para afianzar en una vida de sólida piedad a cuantos profesan el cultivo de la alta espe-

culación. Como catedrático de Derecho Romano en distintas Universidades italianas, Ferrini descolló siempre por la integridad de su conducta y por el corte magistral de sus lecciones. Con Ferrini —dijo un ilustre sabio alemán— el centro de los estudios romantistas se desplaza de Alemania a Italia. En la época materialista que le tocó vivir, supo decir a los sabios con su conducta y con sus escritos, que solo Dios puede saciar las aspiraciones del alma. Y no se piense en un Ferrini taciturno, retraído; sabía mantener íntima amistad con los compañeros de profesión, que fuesen capaces de sentir sus propios ideales: se extasiaba ante la contemplación de la naturaleza y fué un decidido partidario del alpinismo: tenía un alma tan sensible a la belleza artística que derramaba lágrimas al contemplar una obra maestra, porque veía reflejada en ella la hermosura de su dulce Cristo. En una palabra, por la presente obra vemos desfilar el alma noble de Ferrini, aureolada por su santidad, en la que nada hay de extraordinario fuera de su apasionado amor a Cristo. Los sabios tendrán en Ferrini un excelente modelo: para cultivar el genio, no es preciso ahogar el espíritu.—FR. ARMANDO BANDERA, O. P.

Las Reformas sociales en España.—J. Florentino del VALLE, S. J. (Biblioteca de Fomento Social). Editorial «Razón y Fe». Apartado 8 001 Madrid. 20 x 14 centímetros, 180 págs., con láminas y gráficos en colores. Ptas. 15.

El libro nos presenta con directa y rica documentación lo que el título pide las Reformas sociales en España en el nuevo orden social. Se fija el autor en el terreno de la legislación social y en el de los hechos. Nos hace ver la evolución, o mejor la revolución operada en el campo social, dentro del régimen político actual de España, orientado por los dos documentos-bases «Fuero del trabajo» y «Fuero de los españoles», que encarnan la doctrina social de las Encíclicas pontificias. Después pasa a tratar los distintos aspectos de lo social. Abre cada uno de ellos con breves pero atinadas reflexiones; marca el esquema histórico de la legislación y de lo llevado a la práctica y cierra con claras y contundentes estadísticas. Así estudia: los subsidios y seguros sociales; la libertad subsidiaria; relaciones de trabajo; el salario y sus auxiliares; auxilio social; paro obrero; viviendas protegidas; colonización; sindicación, etc. El libro es completo en su género, dentro de su tamaño, y utilísimo para el que quiera conocer el alcance de las Reformas sociales de España. Va avalado y enriquecido con numerosas fotografías y gráficos en colores.

Animamos al autor a que complete su estudio hasta el año presente.—FR. A. GUTIÉRREZ, O. P.

CERECEDA, S. J., Feliciano. *Semblanza espiritual de Isabel la Católica.*—Ediciones Cultura Hispánica. Madrid, 1946. Págs. 284.

Isabel la Católica es la Reina más grande de España. Tan grande, que el resplandor intensísimo de su figura nos alcanza y sobrecoge todavía. El P. Cereceda ha querido contemplarlo de cerca y para eso ha consagrado algunas fuerzas al estudio detenido de la gran Reina española. Fruto de estas labores es su *Semblanza espiritual de Isabel la Católica*. Felicitamos sincera y efusivamente al P. Cereceda por su aportación, si bien nos permiti-

mos hacerle unas ligeras observaciones. Y es que, a veces, el libro resulta un tanto pesado. Obedece ello, sin duda, al empleo excesivo de textos antiguos. Es preciso fundamentar la historia en las fuentes, pero no de tal forma que resulte agobiador y molesto, sobre todo, cuando son cosas que no se discuten, como en el caso presente. Por otra parte, el objetivo del libro nos parece que no está del todo logrado. Es cierto, que se ha fijado en el espíritu de Isabel y nos habla de su inteligencia, de su energía, de su religiosidad, de su discreción, de su pudor..., pero lo hace con poca insistencia y no mucha penetración. Con todo, el libro es digno de aprecio. Tiene páginas bellísimas y verdaderamente emocionantes.—FR. FÉLIX M.^a CASTRO, O. P.

SAVIGNY-VESCO Margarita, *La Beata María Emilia de Rodat*; traducción del P. Andrés GOY. Editó. El Perpetuo Socorro. Madrid, 1947. Págs. 174. Precio: en rústica, 15 ptas., en tela, 22 ptas.

Libro este lleno de interés y de encanto. Con estilo ameno y dicción impecable nos trae en él Margarita Savigny-Vesco la vida atrayente y simpática de la Fundadora del Instituto de la Sagrada Familia. Divide la autora su libro en tres partes—savia, flor y frutos—encerrando en ellas los diversos momentos y aspectos de la vida de la Bienaventurada, animándolos con ideas y expresiones de la misma. La obra es digna de aplauso. Baste decir que fué premiada por la Academia Francesa. La traducción es fluida y correcta. Y la presentación esmeradísima.—FR. FELIPE M.^a CASTRO, O. P.

Temple de Apóstol. Fundador Villota, por el P. Cesar RUIZ. Seminario de Misiones Extranjeras.—Burgos, 1947. 400 pág. 14 ptas.

Con este título se ha publicado la vida de un ilustre canónigo de Burgos, de aquel sacerdote de santa memoria, como le llamó S. S. Benedicto XV, al rehabilitar su obra, iniciando el desarrollo de lo que hasta entonces fué Colegio Eclesiástico de Ultramar, en lo que hoy es nuestro Seminario Nacional de Misiones Extranjeras. La biografía nos habla del fundador, desde su nacimiento, relatando los hechos principales de su vida relacionados con su Institución Misionera, para acabar con un esquema de la interesante Pastoral del Arzobispo de Burgos sobre Misiones, y las últimas noticias del actual Seminario. Algunos dibujos y fotografías ilustran el libro, que ha de servir para apreciar la gran influencia de este ejemplar sacerdote en el presente resurgir misionero de nuestra Patria.—FR. J. GONZALEZ, O. P.

R. P. Carmelo CODINACH, O. C.: *Obras religioso-musicales*.—VII-415 páginas, 18 x 25 cms., encuadernado, 100 ptas., Luis Gili, Córcega, 515, Barcelona.

Fruto de una larga vida, consagrada al cultivo del arte musical, es esta colección de composiciones religiosas, que a sus setenta y siete años publica el P. Codinach. Escritas con arreglo a las normas del *Motu proprio* de Pío X, tienen un carácter profundamente religioso, y revelan en su autor una fina sensibilidad, a la vez que un dominio perfecto de los recursos del difícil arte de la música. Sus melodías son agradables, y van sostenidas por una armonía dis-

creta y sin estridencias, que las hacen sumamente recomendables para utilizarlas en el culto divino.

Contiene la obra 130 composiciones variadas—tres Misas, dos *Te Deum* a 3 y 4 voces, varios *Tantum ergo*, Motetes al Santísimo, varias Ave Marías, Salves y Letanías, los Misterios del Santísimo Rosario, y diversos himnos y Gozos a varios santos, terminando con una Vigilia y Misa de Difuntos.

Es un buen repertorio, que puede prestar útiles servicios en parroquias y conventos. Está impreso en buen papel y con notación clara, a pesar de que en algunas páginas entran hasta dieciseis pentágramas.—S. P.

Dr. D. Laurentino GARCIA GARCIA, O. D.: *El aspirante al sacerdocio y su formación*.—Tomo I, XXX-679 págs. en 4.º. Precio: 30 ptas.—Ediciones «Sigueme», Aspirantado Maestro Avila, Salamanca, 1947. (Prólogo del Arzobispo de Valladolid).

El principal objeto que el autor se ha propuesto al publicar esta obra no es otro que reunir y comentar el mayor número posible de documentos concernientes a la elección del estado sacerdotal y la recta formación de los seminaristas, según él mismo afirma.

Abarcará dos volúmenes. El primero, que hoy nos toca reseñar, y cuyo subtítulo es «La vocación», va distribuido en dos partes. La primera gira en torno a la elección de estado en general, y la segunda versa sobre la elección del estado sacerdotal.

Con gran acopio de erudición, sólida y bien digerida, siendo frecuentes las citas de las obras del Doctor Angélico, especialmente la Suma Teológica y los Comentarios a las Epístolas de San Pablo, expone nuestro autor en la primera parte los diversos estados de vida, su elección, preparación para la misma y modo de hacerla. En el capítulo VI, donde habla de la *prudencia en aconsejar acerca de la elección*, pone un párrafo que merece lo traslademos aquí. «Se ha de aconsejar, dice, el estado a que el sujeto se siente llamado..., por traer esa elección muchos bienes; empero no se ha de considerar como una obligación propiamente dicha, en general, su aceptación. Estas reglas se han de tener presentes, en particular, cuando se inculca la necesidad de la elección de estado, evitando el encarecer demasiado la dificultad de hacerla; el proponer, como más o menos grave, la obligación de abrazar un estado determinado y el exagerar los peligros de un estado y la gran seguridad de otro para salvarse».

En la segunda parte, mucho más extensa que la primera, estudia lo relativo a la vocación sacerdotal, su necesidad, noción, señales, examen, rectitud de intención, dotes físicas, intelectuales y morales que debe tener el aspirante al sacerdocio, elementos de la santidad sacerdotal, la santidad del ordenando y del seminarista; todo ello expuesto con criterio ponderado, claridad y orden.—FR. S. ALONSO, O. P.

MOSQUERO, Pbro., Manuel: *Homilias meditadas y predicadas*.—Ediciones «Studium», Madrid, 1947. Págs. 240. Ptas. 18.

Se trata de una serie de comentarios breves y sencillos a los Evangelios de

todos los domingos del año. El autor «ha sabido situarse—como dice el prologuista—en su papel de «cura rural», para hablar, en su mismo idioma, al pueblo estas palabras de vida eterna...»

El piadoso autor, preocupado del provecho espiritual de sus oyentes más que de las galas oratorias, insiste con frecuencia en las verdades fundamentales de la vida cristiana, con el fin de prepararlos convenientemente para el gran viaje a la eternidad.

La presentación material es muy vistosa y elegante.—S. F. C.

BUIL, Nicolás, S. J.: *Vida de Jesús*.—Ediciones «Pía Sociedad de San Pablo», Bilbao, Buenos Aires. 1940. Págs. 112. Ptas. 7.

Es una necesidad que todo grupo social tenga su vida de Cristo. Cristo siempre será el único modelo de los hombres, y para amarle y seguirle hay que conocerle. Su mejor vida son los Evangelios; las que nos ofrecen los escritores son la trama de los mismos.

La «Vida de Jesús» del P. Buil, S. J., en estilo sencillo, popular, con amabilidad y sin alarde y críticas de ningún género, es para los sencillos, y principalmente—como varias veces advierte el autor—para los obreros. Pone, así, los Evangelios en las manos callosas del trabajador. La obra, escrita con grandes caracteres; resaltando aun con mayúsculas las frases y pasajes que piden una atención mayor, y adornada con dibujos expresivos de línea, creemos que tendrá mucha acogida entre el público para quien fué escrita.—FR. P. SANTOYO, O. P.

TISSOT, José. *El arte de utilizar nuestras faltas*.—236 páginas. Editorial «Pía Sociedad de San Pablo», Madrid. 5 pesetas.

En el libro que reseñamos se trata de un tema interesante de piedad. Se pone en él de relieve el modo de utilizar nuestras faltas, de forma que redunden en nuestro provecho. Después de recomendar la no extrañeza, a la vista de nuestras faltas, el autor añade cómo debemos humillarnos basados precisamente en nuestras caídas, al mismo tiempo que debe nacer en nosotros la confianza y un nuevo aliento de fervor que nos lleve a mayor perfección.

Son atrayentes las páginas de este libro por reproducir doctrina de San Francisco de Sales, el doctor de la piedad.

Deseamos a este pequeño libro, fácil de difundir, el cumplimiento de las palabras que se citan en su prólogo: «quien después de una caída se ponga a meditar algunas líneas de esta obrita encontrará, recibida del Señor, la gracia de su espiritual resurgimiento».—FR. P. S.

LOPATEGUI, Ruperto: *San Francisco Javier Cabrini*.—Ed. «Pía Sociedad de San Pablo». Bilbao-Madrid. 92 páginas.

Es una pequeña biografía de la Fundadora de las Misioneras del Sagrado Corazón, y resumen del desarrollo de su Instituto. El autor intenta destacar la armonía entre la vida interior de esta infatigable religiosa y su fecunda actividad en el mundo, de la que debe ser fuente y refugio aquélla. En futuras ediciones podrán ser corregidas algunas erratas de bulto.—FR. J. G.

COTALLO, Pbro., José Luis: *El P. Juan de Avila*.—Ed. «Pía Sociedad de San Pablo», Bilbao-Madrid. 327 págs. 14 ptas.

Con este título se presenta el trabajo que hace fácilmente asequible al público, en especial a los clérigos y sacerdotes, la vida del gran Apóstol de Andalucía, olvidado acaso desde que Fr. Luis de Granada y el Lic. Muñoz hicieron por darle a conocer. El biógrafo, a través de los capítulos que van presentando esta gran figura de nuestro Siglo de Oro como sacerdote, predicador, director de conciencias, horno de caridad..., ha realizado su obra con un estilo deleitoso y vivo, libre de la aridez de la crítica pero sin faltarle las aportaciones y precisión de ésta. Puede decirse que es una de las mejores biografías de este Apóstol al que se aspira a dar pronto los títulos de Santo, Doctor y Patrono del Clero universal.—FR. J. G.

San Isidoro de Sevilla. Sentencias en tres libros.—Introducción y traducción de Juan OTEO URUÑUELA, Pbro., Ed. Aspas, Madrid. 192 págs. 12 ptas.

Ediciones Aspas pone al alcance de todos esta joya de la Edad Media tan citada hasta por los Papas, en la que resumió el sin igual genio compilador de nuestro San Isidoro toda la doctrina dogmática y moral de su tiempo distribuyéndola entre la explicación del Credo y el tratado de las virtudes, vicios y pecados de que consta este primer volumen con los dos primeros libros, y el tercer libro, que aparecerá en un segundo tomo, dedicado a los estados sociales. El sacar a luz esta obra del que calificó San Gregorio Papa como Nuevo Salomón y Daniel, es una prueba más de la meritoria labor de esta Editorial.—FR. J. G.

Santo Domingo de Guzmán. Consideraciones históricas sobre su vida, por el P. R. FERNANDEZ-ALVAREZ, O. P.—Págs. 338, en 8.º. Dedebec. Ediciones Desclee da Brouwer, Buenos Aires, 1946.

El autor nos presenta su obra como un homenaje que el Uruguay ofrece a Santo Domingo de Guzmán. Transplantado a la América española para proseguir el glorioso apostolado que nuestros padres han ejercido en las regiones del Plata, desea a la vez traer a la memoria de las gentes, la figura de uno de los más ilustres santos del calendario católico, santo además castellano de la más rancia estirpe. Es muy de alabar el esfuerzo del P. Fernández, que en medio de un laborioso apostolado, supo hallar tiempo para publicar estos estudios sobre la vida de su Padre y Fundador. La prematura y llorada muerte que tuvo, apenas publicada la obra, nos hace sentir más la desaparición del autor, que tan buenas cosas hubiera podido darnos.

El autor no presenta su trabajo como obra de investigación; ni siquiera ha podido utilizar para él las fuentes todas conocidas. Viviendo en América y en tiempo de guerra, que dificulta todas las comunicaciones, se ha visto obligado a contentarse con los documentos más antiguos de la historia de Sto. Domingo y algunas de las historias modernas. Todo ello utilizado con criterio histórico seguro, que busca la verdad y rehuye las creaciones de la fantasía, con que la piedad suele adornar la vida de los santos, como sus imágenes. En una cosa creemos que el P. se dejó llevar de la imaginación, es en buscar explica-

ciones históricas de los sucesos narrados. Ciertamente que es cosa difícil precisar los motivos y las intenciones de los personajes que intervienen en la historia. Y sin embargo, esto es lo que nos da el sentido verdadero de la historia. Los documentos suelen ser mudos sobre el particular; toca al historiador leerlos entre líneas y aquí está el peligro de errar. Sin duda que algún lector de estas Consideraciones históricas hallará por su cuenta que el P. Fernández se dejó llevar demasiado de estas adivinanzas. Toca al lector discernir entre lo que nos cuentan los documentos y las sugerencias añadidas por el autor. A éste deseamos muchos lectores para su obra, que la prensa de Buenos Aires ha sabido presentarnos en una forma tan correcta y tan atrayente.—FR. A. C.

RIQUET, S. I., Miguel, *El cristiano frente a las ruinas y El cristiano frente al dinero*.—Desclée de Brouwer, Bilbao.—Págs. 168 y 144.

Pulcramente presentada por la casa Desclée aparece la traducción castellana de las conferencias del célebre orador jesuita, que ocupa actualmente el púlpito de Nuestra Señora de París en sus conferencias cuaresmales. El P. Riquet ha escogido temas de palpitante actualidad. En la primera serie de conferencias «El cristiano frente a las ruinas» (1946), se enfrenta con el problema moral que plantea la postguerra y lo resuelve admirablemente a base de la doctrina eterna de la caridad cristiana.

En la serie segunda «El cristiano frente al dinero» (1947), expone los principios fundamentales de la doctrina social católica. Creemos que las mejores conferencias son las tituladas «Evangelio y riqueza» y «Concepción cristiana de la propiedad». Es en esta tercera donde expone admirablemente la doctrina social de Santo Tomás de Aquino, a la que dedica entusiastas y cálidos elogios.

El estilo es fácil, de elegante sencillez y sobriedad, muy del gusto de nuestros tiempos.—FR. A. ROYO MARÍN, O. P.

NIHIL OBSTAT:

Fr. Albertus Colunga, O. P. Censor.

IMPRIMATUR:

† FR. FRANCISCUS BARBADO, O. P.,
Episcopus Salmantinus

LIBROS RECIBIDOS

Secrétariat Marie-Médiatrice.—Bould. de Diest. 121.—Louvain.

Consécration Mariale. Rapports et documents.—Págs. 151.

P. Téqui.—Rue Bonaparte, 82.—París.

L'Existentialisme, por CAYRÉ, CORTI, DESCOQS, DUBARLE, JOLIVET, THIBON y VERNEAUX, ed. 3.^a.—Págs. 197. F. 255.

La Philosophie bergsonienne, por J. MARITAIN, ed. 3.^a.—Págs. LXIX-383. F. 600.

Verlag der Paulusdruckerei.—Freiburg (Schweiz).

Angewandtes Naturrecht, por G. MANSER, O. P.—Págs. 171.

Philosophieren, por M. THIEL, O. S. B.—Págs. 100.

Libreria Doctrina Cristiana, Don Bosco.—Asti (Italia).

De indulgentiis, por S. DE ANGELIS.—Págs. XXIV-388.

Verlag Herder.—Wollzeile, 33.—Wien.

Die Zeugung der Organismen, insbesondere des Menschen, por A. MITTERER.—Págs. 240.

Coca y Biosca.—Alcalá, 6.—Madrid.

La doctrina del Santo Evangelio, por J. PEREZ DE URBEL, O. S. B.

Ediciones «Aspas».—Mayor, 81.—Madrid.

San Agustín. Los cuatro libros sobre la ciencia Cristiana. Estudio preliminar y versión, por D. RUIZ BUENO.—Págs. 327.—Ptas. 22.

Biblioteca «Resurrexit».—San Bernardo, 101.—Madrid.

Las democracias en el futuro, por M. ARBOLEYA.—Págs. 137.—Ptas. 6.

La Editorial Católica.—Alfonso XI, 4.—Madrid.

Tratado de la Virgen Santísima, por G. ALASTRUEY, Pbro. Págs. XXXV—989. Ptas. 40.

Santo Tomás de Aquino, Suma Theológica. T. I: Introducción general por S. RAMÍREZ, O. P.—*Tratado de Dios Uno*. Introducciones particulares, anotaciones y apéndices, por F. MUÑOZ, O. P.—Traducción, por R. SUAREZ, O. P.—Págs. XVI-238-1055. Ptas. 50.

La Asunción de María, por J. BOVER, S. J.—Págs. XVI—450.—Ptas. 30.

Obras de S. Agustín. T. IV: Obras apologéticas. Versión, introducciones y notas por varios PP. AGUSTINOS. Págs. XVI 899.—Ptas. 45.

Angel Ayala, S. J.—Obras completas. Dos vols. de XI-1125 y XII-941. Páginas.—Ptas. 100.

Obras literarias de Raimundo Lulio. Edición y notas de M. BATTLORI, S. J. y M. CALDENTEX, T. O. R.—Introducciones, por S. GALMES y R. GINARD, T. O. R. Págs. XIX-1147.—Ptas. 55.

Vida de Jesucristo, por A. FERNANDEZ, S. J.—Págs. XII-611.—Ptas. 40.

Editorial Cocusa.—Paseo de Rosales, 48 dupl.—Madrid.

Luz de Santidad. Vol. I: *Filosofía de la santidad*, por T. ECHÉVARRIA, C. M. F. Págs. 750.—Ptas. 30.

El B. Padre Antonio M.^a Claret, por C. FERNANDEZ, C. M. F. Dos vols. de 1055 y 930. Págs.—Ptas. 200.

Horae diurnae Breviarii Romani, Págs. 1084.—Pts. 80.

Arqueología y bellas artes, por F. NAVAL, C. M. F. ed. 7.^a. Págs. 638.—Pésetas 45.

Consejo S. de I. Científicas.—Duque de Medinaceli, 4.—Madrid.

Historia de los heterodoxos españoles, por M. MENENDEZ y PELAYO. T. III. Págs. 448. T. VI. Págs. 451. T. V. Págs. 486.

La psiquiatría española en el s. XIX, por Trino PERAZA. Págs. XIV-160.

Teología de Averroes, por M. ALONSO, S. J.—Págs. 384.

El símbolo niceno, por I. ORTIZ DE URBINA, S. J.—Págs. 300.

Miscellanea de Maldonado. Praeparavit et edidit R. GALDOS, S. J. Págs. 150.

El libro quinto de la «Psyche» de Juan de Mal Lara, publicado por M. GASPARINI. Págs. 29.

Filosofía de educación, por A. PACIOS.—Págs. 334.

Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria. Vol. VII (1946-1941).—Páginas XXIV-206.

Los Mozárabes, por I. de las CAGIGAS. Dos vols. con 588 Págs.

Epistolario de Alvaro de Córdoba, por J. MADDOZ, S. J.—Págs. 300.

La bula «Omnimoda» de Adriano VI, por P. TORRES.—Págs.—327.

Desclée de Brouwer. Colón de Larreátegui, 43.—Bilbao.

Recuerdos y pensamientos, por D. Pedro Celestino Lou, O. S. B.—Páginas 173.

Ese hijo vuestro..., por J. BUCK, S. J.—Págs. 230.—Ptas. 20.

El matrimonio. El libro del joven. Versión y adaptación, por J. M. C.—Páginas 154.—Ptas. 15.

El matrimonio. El libro de la joven. Versión y adaptación, por F. Z.—Páginas 149.—Ptas. 15.

La iniciación de los niños en la vida. Versión y adaptación, por I. M. E.—Páginas 70.—Ptas. 16.

Los problemas de la natalidad en el hogar.—Págs. 152.—Ptas. 16.

Santo Domingo de Guzmán, por R. FERNANDEZ, O. P.—Págs. 338.

Las tres edades de la vida espiritual, por GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.—Versión, por L. DE SESMA, O. F. M. Cap.—Dos vols. de XXVIII-544 y 749 Pág.

El cristiano ante la providencia, por P. DOHET, S. J.—Págs. 211.—Ptas. 16.

«El Mensajero del Corazón de Jesús».—Apartado 73.—Bilbao.

Religiosos y religiosas, por J. CREUSEN, S. J.—Págs. 313.

Universidad Pontificia de Comillas.—Santander.

Competencia da Igreja e do Estado sobre o Matrimonio, por A. LEITE, S. J.—Págs. XXII-250.

La gnosología del Doctor Eximio y la acusación nominalista, por J. ALJANDRO, S. J.—Págs. 382.

Editorial Victoria.—Condal, 32.—Barcelona.

Medicina de la persona, por P. TOURNIER. Traducción de la 7.^a ed. suiza, por J. BENAVENT.—Págs. 280.—Ptas. 40.

«El Perpetuo Socorro».—Manuel, 14.—Madrid.

Nuevo salterio latino-español, por J. PRADO, C. SS. R.—Págs.—LXIII-640-383-415.

Isabel la Católica, por L. F. DE RETANA, C. SS. R.—Dos vols. de 735 y 669 Págs.—Ptas. 500.

Ediciones Franciscanas.—Calaf, 16.—Barcelona.

El derecho de las religiosas, por A. JARDÍ, O. F. M. ed. 3.^a, revisada por P. RAMBLA, O. F. M.—Pág. XXIV-400.

Editorial Gustavo Gili.—Enrique Granados, 45.—Barcelona.

El gobierno de sí mismo, por A. EYMIEU, S. J.—Traducción de la 10.^a edición francesa, por S. P. VICENS. 6.^a ed.—Págs. 288.

Historia de las religiones, dirigida por P. TACCHI VENTURI, S. J. Traducción dirigida por F. GARCIA, O. S. A.—Tres vols. de 594, 586 y 608 Págs.—Pésetas. 270.

Consejo S. de I. Científicas. Duque de Medinaceli, 4.—Madrid.

Estudios de Psicología Experimental, t. II, por M. BARBADO, O. P.—Páginas IX-851.

El problema del ente ideal, por A. MILLAN PUELLES.—Págs. 194.

Cuestiones de Psicología, por J. A. van der VEDT, O. F. M.—Págs. VII-106.

Teoría de la formación humana, por O. WILMANN.—Págs. 405.

Avempace. El régimen del solitario. Edición y traducción por M. ASÍN PALACIOS.—Págs. 125-86.

Los tratados sobre educación de príncipes. Siglos XVI y XVII, por María Angeles GALINO.—Págs. 336.

«*La filosofía del espíritu*» de Benedetto Croce. por O. N. DERISI, Phro.—Páginas 225.

Ediciones «Sígueme», Fonseca, 1.—Salamanca.

El aspirante al sacerdocio y su formación, por L. GARCIA, O. D. T. I.

La vocación.—Págs. 679. T. II: *La formación* (1.^a parte).—Págs. 438.

Gramática latina (histórico-teórico-práctica), por J. GUILLEN. Pbro, Páginas 736.—Ptas. 35.

Composición y traducción, por Id. Vol. I.—Págs. 148.—Ptas. 13.

Ediciones «Fax».—Zurbano, 80.—Madrid.

¿Acción diabólica o enfermedad?, por J. TONQUEDEC, S. J.—Págs. 240.—Ptas. 19.

Guía de mi vida cristiana, por J. LACROIX, S. J. Págs. XVI-364.—Ptas. 17.

La confesión, por M. MONJAS, O. S. A.—Págs. 352.—Ptas. 18.

Meditaciones sacerdotales, por E. ESCRIBANO, C. M.—Págs. 672.—Ptas. 34.

Mi Maestro, por H. ORZANCO, C. M.—Págs. XVI-464.—Ptas. 32.

Menéndez Pelayo y la filosofía española, por J. IRIARTE, S. J.—Páginas 432.—Ptas. 65.

La crisis del mundo moderno, por L. FRANCA, S. J.—Págs. 300.—Ptas. 35.

Liciniano de Cartagena y sus cartas, por J. MADDOZ, S. J.—Págs. 148.

Editorial Lumen.—Rocafort, 219.—Barcelona.

Cien casos de moral, por C. MONTSERRAT, Pbro. Págs. 106.—Ptas. 15.

Ejemplario catequístico, por C. MONTSERRAT, Pbro. Págs. 323.—Ptas. 40.

Ediciones Rialp.—Apartado, 6 Oll.—Madrid.

Mi encuentro con Cristo, por E. ZOLLI. Págs. XXII-229.—Ptas. 25.

El Mesianismo en el Mito, la Revelación y la Política, por R. GUARDINI. Págs. 161.—Ptas. 20.

Pía Sociedad de San Pablo.—Ribera de Botica Vieja, 26.—Bilbao.

Vida de Jesús, por N. BUIL. Págs. 147.—Ptas. 7.

Milagros y parábolas de Jesús por L. CHIAVARINO, Pbro. Págs. 163.

Los cuatro Evangelios. Traducción, notas y comentarios, por J. STRAUBINGER.

Fátima. Págs. 48.

Mes de Mayo, por A. MUZZARELLI, S. J.—Págs. 135.

El gran silencioso, por F. BERZANO, Pbro. Págs. 189.—Ptas. 6.

El Beato Juan de Avila, por J. L. COTALLO, Pbro. Págs. 327.—Ptas. 14.

San Juan de la Cruz, por Suor GESUALDA. Págs. 261.—Ptas. 12.

San Juan Berchmans, por C. SCHOETTERS, S. J.—Págs. 176.—Ptas. 12.

Sta. Francisca Javier Cabrini, por R. de LOPATEGUI. Págs. 92.

Sta. Bernardita Soubirous, por BLAZY. Págs. 189.

La Beata María Goretti, por A. GUALANDI. Págs. 136.—Ptas. 8.

Guido de Fontgalland, por C. CALABRESI. Trad. de E. AGUILAR, O. P.—Páginas 126.—Ptas. 8.

Lo maravilloso es una señorita que aún vive, por G. TOMMASELLI. Págs. 78.

Prueba religiosa sobre la pobreza, castidad y obediencia, por F. MAUCOURANT. Tres vols. de 146, 164 y 161 Págs. Precio total: 30 Ptas.

Pureza y alegría, por M. MAZZEL. Págs. 301.—Ptas. 20.

La joya de la joven cristiana, por J. FRASSIMETTI. Págs. 120.

El arte de utilizar nuestras faltas, por J. TISSOT. Págs. 263.—Ptas. 5.

La educación cristiana en la práctica, por D. GRANDA. Págs. 240.—Ptas. 10.

INDICE DEL TOMO SEPTUAGESIMO QUINTO

JULIO a DICIEMBRE de 1948

I. INDICE GENERAL

ARTICULOS DE FONDO

	Págs.
BANDERA, O. P. (P. Armando): <i>Ciencia de Dios y objetos futuribles</i>	273
BELTRÁN DE HEREDIA, O. P. (P. Vicente): <i>El Convento salmantino de San Esteban en Trento</i>	5
COLUNGA, O. P. (P. Alberto): <i>Un documento importante de la Comisión Bíblica</i>	100
DOMINGUEZ BERRUETA (D. Juan): <i>Personalidad intelectual de Balmes</i> ..	177
GARCÍA GONZÁLEZ, O. P. (P. Manuel): <i>El matematismo moderno a la luz de la Filosofía tomista</i>	192
JIMÉNEZ DUQUE (D. Baldomero): <i>Problemas de Metodología en los Estudios místicos, II</i>	55
SUÁREZ, O. S. A. (P. Gregorio): <i>El pensamiento de Egidio Romano en torno a la distinción de esencia y existencia, I, II</i>	66 y 230

BOLETINES

<i>De Derecho Canónico</i> , por el P. Sabino ALONSO, O. P.....	293
<i>De Teología Moral</i> , por el P. Teófilo URDÁNOZ, O. P.....	116

NOTAS CRITICAS

<i>Los grados de ser</i> , por el P. J. M. MACIAS, O. P.— <i>Santo Domingo y su obra</i> , por el P. Venancio CARRO, O. P.	148
<i>Brunner y la moderna Teología protestante</i> , por el P. T. ÚRDANOZ, O. P.— <i>Influencia de la Orden Benedictina en la organización social</i> , por S. PÉREZ VICENTE	318

CRONICAS

Información de actualidad, por Acacio F., O. P., E. SAURAS, O. P., T. UR-
DÁNOZ, O. P. 335

II. INDICE DE AUTORES CRITICADOS

	Págs.		Págs.
AGUSTÍN, S.: Obras, Tom. IV...	339	AYALA, J.: Ideas políticas de Tolórzano	162
ALONSO, M.: Teología de Averroes.....	161	BASABE, E.: Vida de Cisneros...	173
ANGELIS, S.: De Indulgentiis...	167	BUENO, G.: Paz en guerra	172
Anuario de la Asociación F. de Vitoria.....	143	BUIL, N.: Vida de Jesús.....	344
AYALA, A.: Obras completas...	170	BRUNO DE S. José: Sta. Teresita del Niño Jesús.....	173

	Págs.		Págs.
CERECEDA, F.: Semblanza espiritual de Isabel la Católica...	341	LÓPEZ, M.: Ordenamiento jurídico del Estado...	146
CIRARDA, J. M.: El modernismo en Unamuno	337	LUMBRERAS, P., O. P.: De gratia.	126
CODINACH, C.: Obras religiosomusicales...	342	MANYA, J.: Theologumena, II...	129
CONTE A CORONATA: Institutiones Iuris Canonici	334	MÁRTIL, G.: Hablando con el Maestro...	171
CORONATA, C.: Institutiones Iuris Canonici	167	MEIER, J.: Yo domino la vida...	174
» Interpretatio authentica C. J. C.	168	MIGUELEZ - ALONSO - CABERROS: Código de Derecho Canónico...	165
CÓTALLO, J. L.: El P. Juan de Ávila	345	MOOS, P.: Scriptum super Sententiis P. Lombardi	160
COURTOIS, G.: El secreto del mando	173	MOSQUERO, M.: Homilias predicadas...	343
CREUSEN, I.: Religiosos y religiosas	165	OLGIATI, F.: Il concetto di Giuridicità in S. Tomaso	139
CUESTA, S.: El equilibrio pasional	125	» Indagini e discussioni intorno a Giuridicità	139
CYPRIEN de la Nativité: Oeuvres du P. S. Jean de la Croix	338	OTEO, J.: S. Isidoro de Sevilla.	145
FAJARDO, J.: La esencia del pecado venial.	136	PEINADOR, A.: Theologia Moralis Fundamentalalis	119
FANELLI: Consultazioni canoniche	336	PORTALUPPI, A.: El alma de C. Ferrini	340
FERNANDEZ-ALVAREZ, R.: Santo Domingo de Guzmán	345	QUINTERO: Vida de Sta. Gema Gólgani.	174
FERNANDEZ-CUESTA, R.: Influencia de la Orden Benedictina en la Organización social...	322	RAMÍREZ, J., O. P.: De Beatitudine, III.	116
GALINO, A.: Los tratados de la educación de Príncipes	339	RIQUET, M.: El cristiano frente al dinero.	346
GARCÍA L.: El aspirante al sacerdocio.	343	RUIZ, C.: Fundador Villota...	342
GARRASTACHU, J.: Beato Valentín de Berrio-Ochoa	338	SALVINI: San Antonio de Padua.	172
GARRIGOU - LAGRANGE, R.: De Gratia	127	SAVIGNY-VESCO, M.: La B. Emília de Rodat.	342
GELABERT MILAGRO, O. P.: Santo Domingo de Guzmán	155	SCHAEFFER: De Religiosis...	336
GÓMEZ, V.: Obras selectas	171	SERRANO, P.: El poder constituyente.	145
HERNÁNDEZ: Ideas pedagógicas de Ruiz de Montoya	169	SIMÓN, A.: Praelectiones biblicae, vol. I.	333
INSUA, R.: Miguel de Cervantes.	340	SOTILLO, R.: Compendium I. Publici Ecclesiastici.	166
JARDI, A.: El Derecho de las religiosas	164	SUELZER, M. J.: Iulianus Pomerius The contemplative Life.	333
KWANT, R.: De Gradibus entis	148	TISSOT, J.: Arte de utilizar las faltas	344
LARRAÑAGA: Obras de S. Ignacio de Loyola	168	TROTTA, R.: Strena Seminarii M. Platensis	123
LECRERCQ, J.: Les grandes lignes de la Philosophie Morale	121	TEJADA, E. de.: Doctrinas políticas en la E. Media inglesa.	146
LISARRAGUE, S.: Teoría del poder en Vitoria	144	VALLE, F.: Las reformas sociales en España.	341
LOPATEGUI, R.: San F. J. Cabrini	344	VERMEERH Ecce Mater tua.	172
		VOLKEN, L.: Der Glaube bei E. Brunner	319
		WALZ, A.: Compendium Historiae Ord. Praed.	338
		XIBERTA, B.: Doctrina de Jesucristo	173



3 2400 00270 8638

